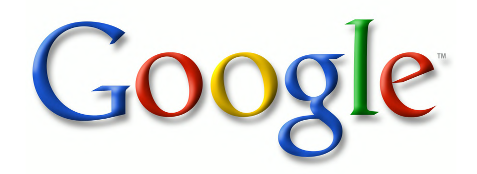





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE







O

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER.

KIRCHENGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

DR. WILHELM MOELLER

ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN KIEL.

ERSTER BAND.



FREIBURG I. B. 1889.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

LEHRBUCH

DER

KIRCHENGESCHICHTE

VON

DR. WILHELM MOELLER

ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN KIEL.

ERSTER BAND:

DIE ALTE KIRCHE.



FREIBURG I. B. 1889.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

Divinity School.

234

C. A. WAGNER'S BUCHDRUCKEREI, FREIBURG I. B.

Vorwort.

Bei Bearbeitung des Lehrbuchs, dessen erster Theil hiermit dem Publikum übergeben wird, war es mein Wunsch, in fortlaufender Darstellung den Gang der geschichtlichen Bewegung im Ganzen nach Möglichkeit gegenwärtig zu halten. In einer Disciplin, welche eine Masse des verschiedenartigsten Stoffes mit sich führen muss, liegt die Gefahr nahe, dass über der Aufspeicherung und Einordnung dieser Stoffmassen in verschiedene Fächer der Blick für das Ganze verloren gehe. Möchte es mir gelungen sein, dieser Gefahr mit einigem Erfolge entgegen zu wirken. Sodann wollte ich den Weg zu den Quellen einigermassen erleichtern. So wenig ein allseitiges und gleichmässiges Eindringen in die Quellen für die Studirenden auch nur innerhalb der Möglichkeit liegt, so unzweifelhaft ist doch, dass lebendige geschichtliche Anschauung nur in Berührung mit den Quellen erworben und genährt werden kann. Das Schöpfen aus ihnen, wäre es auch nur auf einzelnen Punkten, welche das tiefere Interesse erregt haben, ist für die kirchengeschichtliche Bildung unerlässlich und zugleich der rechte Weg, die Freude an diesem Studium zu beleben.

Endlich mussten zwar die Fragen, welche gegenwärtig sich noch im Fluss befinden und die Forschung beschäftigen, erkennbar gemacht werden, aber Aufgabe eines Lehrbuchs schien mir zu sein, dass hierbei hinsichtlich noch ungesicherter Hypothesen Zurückhaltung geübt und der bereits gesicherte Boden des allgemeiner Anerkannten festgehalten werde.

Kiel, Ostern 1889.

W. Möller.



Inhaltsverzeichniss.

Zweite Periode.

Von Constantin I. bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Seite

Sigla der biblischen Citate.

AG = Apostelgeschichte.
Apc = Apokalypse.
Col = Colosserbrief.
Cor = Corintherbrief.
Eph = Epheserbrief.
Ezech = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Hbr = Hebräerbrief.
Jac = Jakobusbrief.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Joh = Johannes (Evangelium und Briefe).
Jud = Judasbrief.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus.
Mc = Marcus.
Mt = Matthaeus.
Pe = Petrusbriefe.
Phil = Philipperbrief.
Ps = Psalmen.
Rom = Römerbrief.
The und Thess = Thessalonicherbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tim = Timotheusbrief.
Zach = Zacharias.

Sigla der übrigen Abkürzungen.

ABrlA oder APrA = Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften.
AKDM = Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes.
ApKO = Apostolische Kirchenordnung.
ApV = Apostolische Väter.
ASGW = Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
BL = Schenckel's Bibellexikon.
Cod oder C = Codex.
GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
HZ = Sybel's Histor. Zeitschrift.
JdTh = Jahrbücher der deutschen Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
MG = Monumenta Germaniae.
Ml = Migne Patrologiae cursus completus series latina.
Mgr = Migne Patrologiae cursus completus series graeca.
NA und NADG = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
RE = Real-Encyclopädie für protestantische Theologie. (Herzog u. Plitt.)
RM = Rheinisches Museum.
RQH = Revue des questions historiques.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThLB = Theol. Literaturblatt.
ThLZ = Theol. Literaturzeitung.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ThQ = Tübinger Theologische Quartalschrift.
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.
ZlK = Zeitschrift für lutherische Kirche.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZPK = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Vorbemerkungen.

1. Begriff, Gliederung und Eintheilung der Kirchengeschichte.

Christliche Kirche ist Gemeinde der an Jesum Christum Glaubenden, welche Theil hat an den Gütern des von ihm verkündigten und gebrachten Reiches Gottes. Das sie Erzeugende ist das Evangelium, das innerlich Zusammenhaltende der heilige Geist, ihre unsichtbare Gestalt der Leib Christi, der gliedliche Zusammenhang aller lebendigen Gläubigen mit dem Haupte Christus, zu dessen Herstellung in Wort und Sacrament die Mittel gegeben sind. Ihrer äussern geschichtlichen Erscheinung nach ist sie aber zunächst Religionsgesellschaft der Bekenner Jesu, welche für ihre rechtliche Existenz in der Welt, wie für ihre religiöse Selbstbethätigung, Darstellung, Selbstbehauptung und Durchsetzung in derselben Formen der Verfassung und Regierung, der Ausprägung des religiösen Lebens und der sittlichen Bewährung, der lehrhaften und erziehlichen Pflege entwickelt und so Institutionen erzeugt, den Charakter des Anstaltlichen annimmt. Sie kann sich nur entwickeln in und an den natürlichen sittlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen, diese theils voraussetzend und für sich zum Mittel machend, theils auf sie wirkend und mit ihrem Geist durchdringend; und so entsteht eine reiche vielseitige Wechselwirkung zwischen der Kirche und den übrigen sittlichen Ordnungen des Lebens, und die Kirche tritt als ein mächtiger Faktor in die Geschichte der Menschheit ein. Christlicher Glaube, christliche Sittlichkeit, christliche Weltanschauung, deren Heerd die Kirche als Religionsgesellschaft und Anstalt ist, durchdringen als flüssige geistige Elemente die christlich werdende Menschheit weit über das Gebiet des eigentlich Kirchlichen hinaus, wie denn auch umgekehrt die Kirche nicht davor gesichert ist, dass ihr ursprünglich fremde geistige Elemente sich ihrer bemächtigen und auf sie wirken. So scheint für die geschichtliche Betrachtung der Gesammtwirkungen und Schicksale des Christen-

thums im Leben der Völker sich der Name: Geschichte des Christenthums oder der christlichen Religion mehr zu empfehlen als der Name der Kirchengeschichte, wenn wir doch für eine lebendige geschichtliche Anschauung nicht stehen bleiben können bei der Ausprägung (und gleichsam Erstarrung) des Christlichen im Kirchlichen, geschweige denn bei den Schicksalen der christlichen Religionsgesellschaft als solcher, und auf die geschichtliche Erkenntniss gerade der geistigen und sittlichen Wirkungen auf den Geist- und Kulturzustand der verschiedenen Zeiten nicht verzichten wollen. Aber am Namen der Kirchengeschichte festzuhalten, hat doch seine Berechtigung darin, dass die Kirche als die specifische Darstellungsform der christlichen Religion im Mittelpunkt aller geschichtlichen Wirkungen des Christenthums steht, und wir ohne stete Rückbeziehung auf die bestimmte Ausprägung des Christlichen im Kirchlichen Gefahr laufen, uns ins Unbestimmte und Ungemessene allgemeiner kulturgeschichtlicher Erscheinungen zu verlieren.

Wie der Name der Kirche geschichtlich nur in der christlichen Religion auftritt, so lässt er sich auch nicht wohl auf ausserchristliche Erscheinungen der Religionsgeschichte anwenden. Aeltere Gelehrte haben zwar oft von einer Kirche des alten Testaments gesprochen, Venema z. B. hat die Kirchengeschichte des alten Testaments mit der des neuen zu einer Einheit verknüpft; und so könnte man den Begriff auch auf das Gebiet heidnischer Religion übertragen. Allerdings das antike Heidenthum der classischen Völker, in dessen Gebiete das Christenthum seine Mission begann, hat auch dem religiösen Leben eine sichtbare geschichtliche Ausprägung gegeben in bestimmten Institutionen, Kultushandlungen, Sitten und Gebräuchen, mit denen die Einrichtungen der christlichen Kirche in Analogie stehen, und diese religiösen Einrichtungen haben einen tiefgreifenden Einfluss geübt. Aber die religiöse Gesellschaft, welche die religiösen Institutionen aus sich erzeugt, fällt im Gebiete des ungebrochenen antiken Lebens im wesentlichen mit der Volks- und Staatsgemeinschaft zusammen. Das religiöse Bewusstsein ist verschmolzen mit und beherrscht von dem natürlichen Bewusstsein, die Religion ist bestimmt und beschränkt durch des Volkes Art und Nationalität und in ihrer Existenz davon getragen und gehalten. Man findet es selbstverständlich, dass jedes Volk seine eigenen Götter hat. Eben darin aber hält auch der Zerfall der heidnischen Religion mit dem des nationalen Lebens und seiner Selbständigkeit gleichen Schritt. Das von dieser seiner natürlichen Basis losgelöste religiöse Bewusstsein verliert seinen Halt. Nur in den antiken Mysterien

kann ein Ansatz zur Loslösung der Religion und ihrer Weihen von den nationalen Voraussetzungen und in den Gemeinden der Eingeweihten eine Präformation specifisch religiöser und eben damit allgemein menschlich angelegter Gemeinschaft, eine Weissagung auf Kirche gefunden werden. Daher ihre Anziehungskraft als esoterischer Gemeinschaften gerade bei der zunehmenden Zersetzung der antiken Religionen. Anderseits wirkt das römische Weltreich mit seiner Mischung verschiedener Kulte und ihrer Propaganda vorbereitend für Herstellung specifisch religiöser Gemeinschaften, die sich loslösen vom Naturboden.

Wesentlich anders allerdings auf dem Gebiet der alttestamentlichen Offenbarungsreligion. Hier tritt vermöge des Offenbarungscharakters das religiöse Princip viel freier und selbständiger — nicht als eine blosse Naturbestimmtheit des Volkscharakters hervor. Die Religion als Gesetz und Prophetie beansprucht hier, ein Volk in seinem gesammten inneren Leben wie in seinem bürgerlichen Verhalten unter ausschliesslich göttliche Leitung derart zu stellen, dass die Nation das Volk Gottes darstellt, die nationale Gemeinschaft auch die Ausprägung der religiösen ist. Der Gedanke der Theokratie setzt sich durch, der aber zunächst nothwendig ein particularistischer ist. Das Bewusstsein einer universellen Bestimmung lebt zwar sehr entschieden im Volke Gottes und findet in der Prophetie seinen begeisterten Ausdruck, aber die vorherrschende Anschauung ist theils die, dass die den Glauben Israels Annehmenden auch zum Volke Gottes hinzugethan werden, theils die, dass die heidnischen Völker den Gott Israels und sein Gesetz anerkennen. Auch hier ist kein Raum für das Hervortreten der specifischen Erscheinung der Kirche. Erst der Glaube an die vollkommene Gottesoffenbarung in Christo und an die Herstellung der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott durch ihn führt, in der von dem alttestamentlichen Volke sich loslösenden, Christenheit zu einer specifisch religiösen Gemeinschaft, welche nicht an bestimmt nationale oder volksthümliche Bedingungen (nicht nothwendig an diese oder jene), sondern nur an die constituirenden religiös-sittlichen jenes Glaubens geknüpft, eben damit aber eine ganz universell angelegte ist, welche absolute Geltung beansprucht. Als solche tritt nun die Kirche im Bewusstsein der absoluten Kräftigkeit ihres religiösen Princips in das Völkerleben ein und in lebendige Wechselwirkung mit dem gesammten Weltleben in seinen verschiedenen Bethätigungen und sittlichen Gemeinschaftsformen.

In dieser lebendigen Wechselwirkung entfaltet sich das eigenthümliche Leben der Kirche entsprechend seinen innern Bildungsgesetzen zu einem ausserordentlich mannigfaltigen und complicirten Gegenstand geschichtlicher Betrachtung. Die verschiedenen Elemente aus denen es sich zusammensetzt, die verschiedenen Formen in denen es sich ausprägt, die verschiedenen Bethätigungen in denen es sich auswirkt, die verschiedenen Resultate geistiger und sittlicher Art die es absetzt, die verschiedenen Einflüsse auf die es zu reagiren hat — alle diese sollen von einander unterschieden und zugleich auf einander bezogen und mit einander verknüpft werden. Dies nöthigt dazu, die allgemeine geschichtliche Bewegung der Kirche durch relative Sonderung gewisser Seiten derselben durchsichtiger zu machen, ohne das Einheitsband zu lösen. 1) Die Kirche verbreitet sich aus kleinen Anfängen über Länder und Völker theils durch den unwillkürlichen Drang ihrer Glieder, theils durch zielbewusste und organisirte Thätigkeit, theils durch öffentliche Massnahmen im christlich-politischen und Kulturinteresse — Geschichte der Ausbreitung der Kirche resp. Missionsgeschichte. — 2) Die Kirche wächst aus flüssigen Anfängen in feste Verfassungsformen hinein, indem sie sich selbst organisirt, sich bestimmte Glieder und Werkzeuge der Leitung und Selbsterhaltung, der Regulirung ihrer Funktionen heranbildet und zugleich in lebendige Beziehung und Wechselwirkung zu den politischen und bürgerlichen Formen des Völkerlebens tritt — Geschichte der Verfassung. — 3) Die Kirche producirt aus sich die Mittel zur Selbstdarstellung ihres eigenthümlichen religiösen Lebens im Gottesdienst, welcher einerseits als feste gottesdienstliche Institution mit der Verfassung eng zusammenhängt, anderseits in den erforderlichen Darstellungsmitteln die Kunst in ihren Dienst nimmt — Geschichte des Cultus, der gottesdienstlichen Gebräuche und der christlichen Kunst. — 4) Sie erzeugt auf dem Grunde ihres religiösen Glaubens eine eigenthümliche Gestalt des christlichen Lebens — Geschichte der christlichen Sitte und Sittlichkeit — und übt durch ihre ordnungsmässigen Organe eine auf Reinigung und Herstellung derselben gehende erziehliche Thätigkeit — Geschichte der christlichen Disciplin. — 5) Sie entwickelt das Bekenntniss ihres Glaubens unter dem Einfluss der allgemeinen Zeitbildung zu einer christlichen Weltanschauung in der Lehre — Lehr-Geschichte als Geschichte des Dogma und der christlichen Ethik, und entwickelt im Zusammenhang damit überhaupt eine kirchliche Wissenschaft — Geschichte der theologischen Wissenschaften.

Jede dieser wesentlichen Seiten kann für die ganze zeitliche Ausdehnung der Kirchengeschichte gesondert behandelt werden und liefert so kirchengeschichtliche Theil-Disciplinen, was erspriesslich ist für die Förderung der Einzelforschung, unbefriedigend aber für das daraus zu erhebende Gesammtbild, welches Zusammenschauen der verschiedenen Seiten erfordert in übersehbaren Zeitabschnitten. Die sachliche Gliederung des Stoffes hat sich daher unterzuordnen der chronologischen Eintheilung in Perioden, innerhalb derer die sachliche Gliederung hervortreten und doch durch häufige Beziehungen zusammengehalten werden kann. Für diese Periodeneintheilung gilt es solche Zeitpunkte festzustellen, welche im geschichtlichen Leben der Kirche als Entwicklungsknoten erscheinen, in denen unter dem Zusammentreten veränderter innerer und äusserer Verhältnisse das Leben der Kirche eine entscheidende Wendung nimmt, Epochen, welche den durch sie beherrschten Zeiträumen (Perioden) ihr besonderes Gepräge geben. Zwischen zweien solcher Epochen wird die geschichtliche Bewegung derart verlaufen, dass die neuen geschichtlichen Kräfte, welche in der ersten aufgetreten sind, sich in ihr auswirken und damit zugleich ein Hinstreben zu dem neuen Entwicklungsknoten sich wahrnehmbar macht. Bei der grossen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, welche in dem reichen vielgestaltigen Leben der Kirche und bei ihrer vielfachen Verflechtung mit der geschichtlichen Gesammtentwicklung der Menschheit ins Auge gefasst werden können, wird freilich der Versuch, diesen in beständigem Wechsel befindlichen Strom der Geschichte in Perioden einzutheilen, sehr verschieden ausfallen können und kein derartiger Versuch den Anspruch auf absolute Geltung erheben können. Ein ziemlich weitgreifendes Einverständnis herrscht zwar über die allgemeinste Eintheilung, nämlich die Unterscheidung der Kirchengeschichte des christlichen Alterthums, des Mittelalters und der neuern Zeit seit der Reformation, aber nicht nur die zeitliche Abgrenzung zwischen dem christlichen Alterthum und dem christlichen Mittelalter kann sehr verschieden ausfallen — und selbst die Abgrenzung zwischen Mittelalter und kirchlicher Neuzeit ist, um der protestantischen Würdigung der Reformation entgegenzutreten, von römischer Seite anders bestimmt worden (Kraus) —, sondern man hat noch 1) und 2), ausgehend von dem bestimmenden Kirchenbegriff, unter die höhere Einheit der katholischen Zeit zusammengefasst, um ihr die protestantische Zeit gegenüber zu stellen (Rothe). Anderseits hat man (Hasse) aus dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Kirche und Welt das

kirchliche Alterthum beschränken wollen auf die Zeit bis Constantin und nach dem Schema getheilt: 1) Selbstständige Ausbildung der Kirche für sich, 2) Entäusserung der Kirche an die Welt (von Constantin bis Reformation), 3) Rückkehr der Kirche in sich, ein Schema das doch im Stiche lässt. Gewöhnlich pflegt man zwar natürlich auch den Uebertritt Constantins als einen entsprechenden Einschnitt geltend zu machen, aber nur als einen solchen, der die alte Kirchengeschichte in ihre beiden Hauptperioden sondert, und lässt für die Unterscheidung der alten Kirche von der mittelalterlichen die wesentlich verschiedene Lage massgebend sein, welche die Kirche auf dem Boden der alten griechisch-römischen Welt und des römischen Reiches und unter ihren Bildungseinflüssen hat, und derjenigen, wie sie sich in der germanisch-romanischen Welt des Mittelalters gestaltet. Dabei kann man bei dem Jahrhunderte langen Process der Umbildung und theilweisen Auflösung des römischen Reiches und dem sich Herausbilden der germanisch-romanischen Welt, und dem entsprechend bei dem zeitlichen Durcheinander der fortgehenden Ausprägung der Kirche in dem Geiste der alten Reichskirche und der entstehenden neuen kirchlichen Bildungen die Grenze der alten Kirchengeschichte (mit Hase, Weingarten) bis zur Aufrichtung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, 800, herabrücken, oder je nach den in den Vordergrund der Betrachtung gestellten Gesichtspunkten den Einschnitt früher machen (Gieseler: bis zum Beginn der Bilderstreitigkeiten [722], Kurtz bis zum Abschluss der altkirchlichen Lehrentwicklung [680] und dem Eintritt der Entfremdung zwischen orientalischer und occidentalischer Kirche [692], Baur u. A. bis Ende des 6. Jahrhunderts — Gregor dem Grossen). Wir weisen die ersten 6 Jahrhunderte der alten Kirchengeschichte zu und bezeichnen die Zeit von Gregor d. Gr. bis Karl d. Gr. als die Uebergangsperiode zum eigentlichen Mittelalter. Ueber die Abgrenzung der einzelnen Perioden s. u.

2. Geschichte der Kirchengeschichte.

C. F. Stäudlin, Gesch. u. Litt. der K-G. Hamb. 1827; F. Chr. Baur, Epochen d. kirchl. Geschichtsschreibung, Tüb. 1852.

1. Zu einer umfassenderen kirchlichen Geschichtsschreibung kommt es erst, nachdem die Kirche den Kampf mit der heidnischen Staatsgewalt siegreich überstanden und durch Constantin Anerkennung und Gunst erhalten hat. Da lenkte Eusebius Pamphili, Bischof von Cäsarea in Palästina († 340) den Blick der Kirche

von der erreichten Stufe aus auf die Anfänge zurück in seinen 10 Büchern Kirchengeschichte, welche von den Anfängen bis 324, also kurz vor der Synode von Nicäa reichen (Ausgabe mit Anm. von H. Valesius, Paris 1659 und öfter, F. G. Heinichen, 3 Bde., Lips. 1827, Handausgaben von Zimmermann, Schwegler, H. Lämmer, Textausgabe von Dindorf, 1871). Sachlich bilden eine Ergänzung seine stark lobrednerischen vier Bücher über das Leben Constantins, und der Panegyrikus über ihn. Sein Verdienst besteht vornehmlich in der fleissigen Erforschung der kirchlichen Ueberlieferungen und der Mittheilung und Benützung älterer Quellen, seine Mängel in der Willkürlichkeit der Ordnung und Kritiklosigkeit, worin er jedoch ein Kind seiner Zeit ist, endlich in der schmeichlerischen Behandlung Constantins.

Als Fortsetzer schliessen sich an ihn in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts die Sachwalter zu Constantinopel Sokrates und Sozomenos, der Bischof Theodoret von Kyros († 457, aber seine KG. reicht nur bis 428), und die nur in Excerpten erhaltene Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius. Andere wie Theodorus Lector, Evagrius, Theophanes schliessen sich in der Folgezeit an bis auf Nikephorus Kallisti (im 14. Jahrhundert), der nicht bloss Fortsetzer, sondern Darsteller der gesammten Kirchengeschichte sein will. Sein Werk ist uns vollständig bis 610, in Inhaltsangaben bis 911 erhalten. Längst aber waren neben die Kirchenhistoriker die byzantinischen Reichs- und Hofhistoriographen getreten, welche Kirchliches mit ins Auge fassten. Eine syrisch geschriebene Kirchengeschichte hat Johann von Ephesus im 6. Jahrhundert verfasst (das für seine Zeitgeschichte Wichtige herausgegeben v. Cureton, Oxon. 1853, deutsch v. Schönfelder, München 1861. Ueber ihn R. Land, Leyden 1857).

Im lateinischen Abendland übersetzte zunächst der Presbyter Rufin (von Aquileja, † 410) die Kirchengeschichte des Eusebius und fügte eine Fortsetzung bis zum Tode Theodosius des Gr. an (Cacciari, Rom 1740 f., die Ausgaben der Werke Rufin's von Vallarsi 1775 f. und Migne t. 21 enthalten nur die zwei Bücher Rufin's selbst).

Sulpicius Severus, gallischer Presbyter († c. 420), knüpfte in den Chronica (ed. Halm 1866; in den älteren Ausgaben gewöhnlich als historia sacra bezeichnet) die Geschichte der Christen unmittelbar an die biblische Geschichte des Volkes Gottes (welche den grösseren Raum einnimmt). Sein Zeitgenosse Paulus Orosius, angeregt durch Augustins christliche Geschichtsphilosophie (de civitate

Dei) und gewissermassen zur Ergänzung derselben von Augustin selbst aufgefordert, schrieb historiarum libri VII (ed. Zangemeister, Vindobonae 1882), ein erster Versuch einer christlichen Weltgeschichte mit der apologetischen Abzweckung, das Christenthum als unschuldig an den Drangsalen darzustellen, welche man mit dem Abfall von den alten Göttern in Zusammenhang zu bringen liebte. Der römische Staatsmann im Dienste des Ostgoten Theoderich, Cassiodorius, liess zur Ergänzung und Fortführung des Rufin die drei griechischen Kirchenhistoriker (Sokrates, Sozomenos und Theodoret) durch den ihm befreundeten Epiphanius ins Lateinische übersetzen und stellte daraus in ziemlicher roher Weise ein Werk her, mit eigener Fortsetzung bis 518: die im Mittelalter viel gebrauchte historia tripartita. An die Chronik des Eusebius (παντοδαπὴ ἱστορία), einen Abriss der Weltgeschichte mit beigefügten chronologischen Tabellen, von denen diese in der Uebersetzung des Hieronymus und mit seiner Fortführung bis 378 erhalten sind (Eus. Chron. ed. Alfr. Schöne, 2 Bde., Berlin 1866 und 1875), schlossen sich als Nachahmung und Fortsetzung des Hieronymus dürftige chronologische Aufzeichnungen (Prosper u. v. A.). Daneben aber tauchen werthvolle partikulare Volksgeschichten auf, wie Jordanis de rebus Geticis (Mitte des 6. Jahrh. auf Grund von Cassiodorius), theils mit bestimmt kirchlichem Inhalt, wie Gregorius Turonensis († 593) hist. (eccl.) Francorum, eine Geschichte der Franken, welche bis auf die Erschaffung der Welt zurückgreift und im Geiste des kirchlichen Pragmatismus. Des gelehrten Beda († 735) historia ecclesiastica gentis Anglorum, von Cäsars Eroberung Britanniens ausgehend, schöpft aus lebendiger Ueberlieferung und eigenen Erlebnissen, in schlichter Erzählung von höchstem geschichtlichen Werthe.

2. Im Mittelalter beschränkt sich der universal-kirchengeschichtliche Blick auf dürftige Festhaltung der Aelteren. Auch Haymo's von Halberstadt Kirchengeschichte schöpft nur aus Rufin und Cassiodorius, während Anastasius Bibliothecarius († Ende 9. Jahrh.) seine historia ecclesiast. s. chronographia tripartita aus Theophanes und anderen griechischen Quellen überträgt. Das kirchengeschichtlich wie überhaupt geschichtlich Werthvollste liegt für das Mittelalter in den Darstellungen mit engerem nationalen und zeitgeschichtlichen Horizont (z. B. Adams von Bremen gesta Pontificum Hammaburgensium [2. Hälfte des 11. Jahrh.], eine kirchliche Geschichte des Nordens von höchstem Werth), den Biographien, Reichs- und Kloster-Annalen und Chroniken, einer grossen Zahl zum Theil lebendig erzählender

Einzeldarstellungen von hohem geschichtlichen Werth. Des Ordericus Vitalis Angligenae Uticensis monachi Historiae ecclesiasticae libri XIII (ed. A. le Prévost, Paris 1838—1855, 5 Bde.) geht von Christi Geburt aus und knüpft an den aus den kirchlich bekannten Quellen geschöpften chronologischen Abriss der Kaisergeschichte (1. Bd.), wie der Papstgeschichte (2. Bd.), die Normannengeschichte und die Kreuzzüge, in breite Zeitchronik ausgehend bis zur Gegenwart des Verfassers (Zeit Innocenz' II.). Das scholastische Mittelalter hat, wie überhaupt eine Neigung zu encyclopädischer Aufspeicherung alles erreichbaren Wissensstoffes, so auch derartige Versuche für das Geschichtliche (Kirchen- und Welthistorie ungesondert). So ist in der colossalen Compilation des Dominikaners Vincentius v. Beauvais (Bellovacensis, † 1264), dem speculum universale auch ein speculum historiale enthalten, welches mit der Erschaffung der Welt beginnt und bis auf die Gegenwart des Verfassers herabgehend endet mit dem Ausblick auf die letzten Dinge. Am Ausgang des Mittelalters lieferte Antoninus von Florenz († 1459) die viel benutzte und oft gedruckte Summa historialis, in der aber das Kirchenhistorische ganz in den Hüllen einer allgemeinen Weltchronik liegt. Mit dem Humanismus des 15. Jahrhunderts beginnt der kritisch-historische Sinn — dem eigentlichen Mittelalter in sehr geringem Grade eigen — sich zu regen (Laurentius Valla und die constant. Schenkung).

3. Die reformatorische Loosung der Rückkehr zur reinen Kirche des Evangeliums nöthigt auch zu einer historischen Kritik der Verirrungen des Papstthums und treibt die eifrigen Lutheraner Matth. Flacius Illyricus, Wigand, Judex u. A. m., in den sogenannten Magdeburger Centurien (Eccles. historia, integram ecclesiae ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeb., Bas. 1559—1574) unter diesem polemischen Gesichtspunkte die Geschichte der Kirche zu schreiben, die wachsende Verunreinigung der päpstlichen Kirche in Gebräuchen, Verfassung und Lehre, aber auch die keinem Jahrhunderte fehlenden testes veritatis aufzuweisen, ein Werk gründlichen, manche vergrabene Quelle an's Licht ziehenden Fleisses unter ziemlich ungünstigen Verhältnissen, das 13 Jahrhunderte der Kirche umfasst. Dem stellte der gelehrte Oratorianer Caesar Baronius, der aber auch an der Quelle der urkundlichen Schätze der Vaticana sass, seine Annales ecclesiastici zur thathsächlichen Vertheidigung der römischen Kirche gegen die Angriffe der Centuriatoren gegenüber, überzeugt davon, dass die geschichtlichen Urkunden nicht den Abfall der

Kirche vom ursprünglichen Evangelium, sondern nur die sich durch die Geschichte hin gleichbleibende gottgewollte Stellung des Stuhles Petri bestätigten. An die von Baronius bearbeiteten 12 Jahrhunderte (Rom 1588) schliessen sich die Fortsetzungen von Bzovius, Spondanus, und besonders Raynaldus, R. 1646 (bis 1566), dann Laderchi (bis 1571) endlich Aug. Theiner (bis 1585). Das grosse und verdienstliche Werk des Baronius bot doch der Kritik auch vom katholischen Standpunkte aus viele Blössen. Solche Kritik wurde, besonders in chronologischer Beziehung, erfolgreich geübt von A. Pagi, dessen critica historico-chronologica in der Hauptausgabe des Baronius von Mansi (Lucca 1738, 38 voll. Fol.) mit aufgenommen ist (neue Ausgabe durch A. Theiner, Bar le Duc 1864 ff., 4). Von reformirter Seite haben die grossen Gelehrten Is. Casaubonus, Sam. Basnage und auch Spanheim Kritik an dem Werke geübt. Der gelehrte Aufschwung in der römischen Kirche des 17. Jahrhunderts hat vornehmlich auf dem Gebiete der französischen Kirche unter Einfluss des Gallicanismus und gefördert durch die grossen patristischen und literär-historischen Arbeiten der Mauriner, Oratorianer und Jesuiten auch grössere kirchenhistorische Darstellungen hervorgebracht. So des gallikanisch gesinnten Dominikaners Natalis Alex. (Noël), 24 Bände umfassende und bis zum Schlusse des Tridentiner Concils reichende selecta hist. eccl. capita et in loca eiusdem insignia dissertationes hist. etc., Paris 1677 bis 1686, deren erste Bände in Rom sehr gefielen, deren weitere aber durch freimüthiges Urtheil über mittelalterliche Päpste dort so anstiessen, dass sie dem Judex verfielen und erst von Benedict XIII. wieder freigegeben wurden, nachdem Roncaglia eine Ausgabe mit Berichtigungen und widerlegenden Dissertationen veranstaltet hatte (Lucca 1734). Der jansenistisch gesinnte Sebast. le Nain de Tillemont, dessen verdienstliche Geschichte der römischen Kaiser schon der kirchenhistorischen Forschung als Unterlage dienen sollte, hat in den Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. des six premiers siècles, Paris 1693 sq. u. ö. in der Form biographischer Darstellungen das Quellenmaterial sorgfältig zusammengetragen und mit Anmerkungen versehen. Claude Fleury schrieb seine ausführliche Histoire ecclésiastique (Paris 1691 sqq., 20 Bde. 1722—1737, 36 voll. u. ö.) ohne kritische Schärfe, in mildem Geist, zur Erbauung und Belehrung und nicht ohne Vorliebe für die alte Kirche der Apostel und Väter und Abneigung gegen den strammen Curialismus. Des berühmten Bossuet Discours sur l'histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charles

Magne, Paris 1681, 4, kann als eine philosophische Behandlung der Weltgeschichte aus katholisch-kirchlichem Gesichtspunkte erwähnt werden.

Die Reformirten, besonders die Franzosen und französischen Schweizer (aber auch Niederländer und deutsche Schweizer) haben im polemischen Geiste gegen den Katholicismus und seine gelehrten Vertreter, namentlich die Jesuiten, grosse Gelehrsamkeit in historisch-kritischen Untersuchungen des kirchlichen Alterthums entwickelt, Dallaeus, David Blondel, Salmasius, Sam. und Jacob Basnage. Ebenso, zum Theil im Interesse des Anglicanismus, die englischen Theologen Usher, Pearson, Dodwell, Bingham, Grabe (ein geborner Deutscher) u. A. Eine umfassende und sehr gelehrte Universalkirchengeschichte aber mit Hineinziehung des Heidenthums, Judenthums und des Muhamedanismus lieferte der Schweizer J. H. Hottinger (historia ecclesiastica Novi Test. 9 voll. 1651—1667) von einem ähnlichen Standpunkt, wie auf lutherischem Gebiet die Centuriatoren ihn eingenommen hatten; sehr reichen kirchenhistorischen Stoff gab auch Friedrich Spanheim, d. jüngere, (summa histor. eccl., Lugd. B. 1689, bis auf die Reformation reichend), derselbe, welcher durch seine introductio im Gegensatz gegen Baronius Bedeutendes für Quellenkritik, Chronologie und Geographie leistete. Hierher gehören auch des Sam. Basnage Exercitationes hist. crit. als bedeutende Kritik des Baronius, während sein Vater Jacob Basnage in seiner histoire de l'église, Rotterd. 1699 2 Bde. reichen Stoff bringt und im antirömischen Sinne verwerthet. In des Joh. Clericus hist. eccl. duor. prior. saec. 1716 lebt bereits der Geist modernerer Kritik, und die kirchengeschichtlichen Compendien von Jablonsky und von dem Genfer Turretin sind bereits über die polemische Schärfe des altconfessionellen Geistes hinaus; ebenso Venema (Institutiones h. e. V. et N. T. 1777 sqq. 7 voll.).

In der lutherischen Kirche liess es nach jener hervorragenden Leistung der Centuriatoren der ausschliessliche Anbau der Dogmatik und Polemik bis weit ins 17. Jahrhundert hinein überwiegend nur zur Benutzung von dogmen-historischem Material in Dogmatik und Polemik kommen (so in M. Chemnitz's Examen concil. Trident., in Gerhard's loci u. s. w.), nicht zu selbständiger und von geschichtlichem Interesse getragener kirchengeschichtlicher Forschung. Neue Antriebe nach dieser Seite lagen allerdings schon in Georg Calixt's Theologie, seiner Hinweisung auf den gemeinsamen Boden für die Confessionen im kirchlichen Alterthum (consensus quinquesaecularis), und gegen Ende des Jahrhunderts mehrt sich mit einem gewissen

Zurückgehen des dogmatisch-polemischen Interesses der kirchengeschichtliche Sinn, wie er durch den Kieler Chr. Korthold, durch K. Sagittarius, Thom. Ittig, A. Rechenberg u. A. gepflegt wurde und für die Reformationsgeschichte bereits durch des trefflichen Veit Ludwig von Seckendorf urkundlichen Commentarius histor. et apol. de Lutheranismo (1688 sqq. in erneuter Umarbeitung 1694 Fol.) mächtige Förderung erhalten hatte. Der Pietismus trug dazu bei, die Geschichtsbetrachtung von dogmatistischer Befangenheit zu befreien, indem er christliche Erscheinungen nicht sowohl nach dem correcten Lehrbegriff als nach dem Pulsschlag des subjectiven frommen Lebens abzuschätzen geneigt machte. Diese Richtung wurde von dem pietistischen Mystiker Gottfried Arnold in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699, vollst. Ausgabe: Schaffhausen, 3 Bde., Fol.) einseitigst auf die Spitze getrieben; auf Seiten der von den Priestern und dem ministerium ecclesiasticum verfolgten und unterdrückten Ketzer wird das Licht, auf Seiten der officiellen Kirche geistlicher Tod, willkürliche und äusserliche Satzung gesehen, und der Blick richtet sich sehnsüchtig nach der „ersten Liebe" in der wahren Abbildung der ersten Christen. Aber Arnold hat bei aller Uebertreibung und ungesunden Mystik durch sein Werk den kirchengeschichtlichen Blick mächtig erweitert. Bei den Vertretern jener milden, dem Pietismus nicht mehr feindlich gegenüberstehenden orthodoxen Theologie, wie Buddeus und dem älteren Walch (Joh. Georg), zeigt sich die Wendung der Zeit von der Dogmatik zur geschichtlichen Gelehrsamkeit in kirchenhistorisch werthvollen Leistungen, bei dem Tübinger Chr. Eberhard Weismann (introductio in memorabilia eccl. 2 voll. Tub. 1718) eine mild vermittelnde Richtung. In Joh. Lorenz v. Mosheim aber (Professor in Helmstädt, zuletzt Kanzler der Universität Göttingen † 1755) tritt der Vater der neueren Kirchengeschichte auf, der ausgerüstet mit sehr umfassender, nicht bloss theologischer Gelehrsamkeit, geistvoll und mit feiner ästhetischer, der Sprache in hohem Grade mächtiger Bildung nicht nur die kirchenhistorische Forschung im Einzelnen auf sehr vielen Punkten wesentlich fördert, sondern in dem unparteiischen und unbefangenen, aber doch auf das Positive und Werthvolle in den Ereignissen überall gerichteten Sinn das Ganze der kirchengeschichtlichen Bewegung des Christenthums durchdringt und licht- und geschmackvoll darstellt. (Institutionum hist. eccles. antiquae et recentioris libri 4. Helmst. 1755 4 [2. A. 1764]. — Institutiones historiae christianae maiores. Saeculum primum, Helmst. 1739, und die sehr verdienstlichen Commentarii

de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum. Helmst. 1753. 4.) In den Fussstapfen seines Vaters hat der jüngere Walch (Chr. Wilh. Franz) durch seine kirchenhistorischen Arbeiten (neueste Religionsgeschichte u. a., besonders aber Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien, 11 Theile 1762 ff. u. a.) sich hervorragende gelehrte Verdienste erworben. Joh. Matth. Schroeckh, Schüler und Verehrer Mosheim's, hinter dessen feiner und geistvoller Art er freilich weit zurückstand, hat breit aber gründlich und zuverlässig und mit gediegener Gesinnung in seinen 45 Bänden christlicher Kirchengeschichte (Leipz. 1772, die letzten Bände nach seinem Tode von Tzschirner vollendet) ein noch heute unentbehrliches Werk geliefert. Semler's formlose, aufwühlende Kritik hat zwar auflösend, aber auch überall anregend und fördernd gewirkt für historische Forschung, indem sie alles Gewicht legte auf den zeitlichen und veränderlichen Charakter, insbesondere der kirchlichen Lehren, die sie überall darauf ansah, wie sie nur die unter den veränderten Zeitverhältnissen und wechselnden Einflüssen selbst wandelbaren Lehrmeinungen ausdrücken, die mit dem einfachen religiösmoralischen Gehalt der Religion Jesu durchaus nicht gleichzusetzen seien und das Recht der Individualität nicht binden dürften. Im Sinne des hieraus sich entwickelnden subjectiven Pragmatismus der Aufklärungszeit hat der übrigens sehr kundige und selbständig gelehrte Historiker Ludw. Tim. Spittler in seinem Grundriss der christlichen Kirche (1782 u. s.) eine knappe, geistreiche und witzige Darstellung gegeben, der Helmstädter H. K. Henke eine ausführliche allgemeine Geschichte der Kirche nach der Zeitfolge (6 Bde. Braunschw. 1788 sqq. wiederholt aufgelegt, die letzten Theile mit Fortsetzung von J. S. Vater), ganz beherrscht von rationalistischer Reflexion, und der Göttinger Gottlieb Jacob Planck seine durch gründliche Forschung und Klarheit ausgezeichneten kirchengeschichtlichen Werke (Gesch. der christl. Gesellschaftsverfassung; Gesch. des protestant. Lehrbegriffs) geschrieben.

In unserem Jahrhundert hat sich das Bedürfniss von verschiedenen Standpunkten her energisch geltend gemacht, nach erlangter Befreiung von der alten confessionalistischen Gebundenheit nun auch den Bann der eigenen Subjectivität zu überwinden und dem objectiven Verständniss der kirchlichen Vergangenheit durch liebevolle Versenkung in ihren eigenthümlichen Gehalt gerecht zu werden. Dies wird zunächst in ruhiger und leidenschaftsloser Zusammenstellung des quellenmässigen Materials gesucht, so von Chr. Schmidt (Handbuch der christl. Kirchengeschichte, Giessen 1801 sq., fortge-

setzt von Rettberg); und auf diesem Wege geht einer der Meister der Kirchengeschichtsschreibung, J. C. Ludw. Gieseler (Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn 1824 ff. 3 Bde. in 8 Abth., die 6 ersten Abth. in 4 Aufl. erschienen, Bd. 4 und 5 aus dem Nachlass von Redepenning herausg.; diese nach Vorlesungen und ohne Quellenbelege) dazu fort, den einfachen und ziemlich kurzen Text mit reichem und sorgfältig kritisch ausgewähltem Quellenmaterial zu begleiten, eine Arbeit von den grössten Verdiensten. In dem zweiten Haupte der kirchenhistorischen Wissenschaft, Aug. Neander, erweist sich eine von dem Rationalismus sich abwendende, mit Schleiermacher sich wenigstens berührende fromme Gefühlsrichtung in hohem Grade fähig, gestützt auf liebevolle Versenkung in die Quellen, mit warmer Theilnahme den mannigfaltigen Gestaltungen des inneren christlichen Lebens gerecht zu werden, die geschichtliche Bewegung des Christenthums als eine durch relativ berechtigte Gegensätze hindurchgehende geistige Entwicklung zu verstehen, an der individuellen Ausprägung des Christenthums in grossen Persönlichkeiten sich zu freuen, weitherzig in dogmatischer Beziehung doch auch in den dogmatischen Kämpfen die religiöse Bedeutung anzuerkennen. Als dritter der Altmeister hat Karl Hase (Kirchengeschichtl. Lehrbuch zunächst für akadem. Vorlesungen 1834. 11. Aufl. 1886; Kirchengeschichte auf der Grundlage akadem. Vorlesungen I. 1885) mit formeller Meisterschaft, geistvoll und mit offenem Auge für das im Individuellen sich ausprägende Bedeutsame, in knapper Form den reichen Ertrag seiner Forschung andeutend niedergelegt, zuletzt auch angefangen, ihn in erweiterter Gestalt auszudeuten. Die ästhetische Betrachtung der religiösen Erscheinungen spiegelt sich in der von ihm mehr und verständnissvoller, als von den meisten zünftigen Theologen herangezogenen Kunst und weltlichen Literatur.

Die angestrebte Objectivität der Geschichtsauffassung hatte seiner Zeit unter dem Einflusse der durch Schelling herbeigeführten Wendung der Philosophie Marheineke (Universalkirchenhistorie des Christenthums, Grundzüge zu akadem. Vorlesungen 1. Thl. 1806) zu erreichen versucht. Aus der Idee der Religion sollte das Verständniss der kirchlichen Entwicklung erwachsen, aber der Versuch blieb in abstractem Formalismus hängen. Ungleich erfolgreicher, fruchtbarer und reifer sind die Bemühungen F. Chr. Baur's gewesen, die geschichtliche Entwicklung des Christenthums in der inneren Gesetzmässigkeit des geistigen Processes zum Verständniss zu bringen. Obwohl seine Gesammtdarstellung der Geschichte der

christlichen Kirche nur zum Theil noch von ihm selbst veröffentlicht worden (das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853 [3. A. 1863], die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrh. 1859 [2. A. 1863], die christl. Kirche des Mittelalters 1861 noch von ihm selbst zum Druck vorbereitet), zum Theil erst nach seinem Tode aus Vorlesungen herausgegeben ist (Gesch. der christl. Kirche 4. Bd. 1863, Kirchengesch. des 19. Jahrh. 1862), weisen ihm seine epochemachenden Arbeiten zur Geschichte des Urchristenthums, von denen weit über seine Schule hinaus die fruchtbarsten Anregungen ausgegangen sind, und anderseits seine dogmengeschichtlichen Arbeiten unbestritten eine Stelle unter den ersten Häuptern der kirchengeschichtlichen Forschung an. Unter den selbständigen Darstellern der Kirchengeschichte ist auch Chr. W. Niedner (Lehrb. der christl. Kirchengesch., neueste Aufl. 1866) hervorzuheben, der den quellenmässig geschöpften Stoff energisch unter besondere Gesichtspunkte zu stellen weiss, freilich in schwerfälligem Stil. R. Rothe's Vorlesungen über die Kirchengeschichte (herausg. von Weingarten 1675) sind für die Geschichte der Verfassung und besonders des christlichen Lebens sowie durch manche durchschlagende Gesichtspunkte höchst werthvoll. Vorwiegend an Neander schlossen sich die Kirchengeschichten von Guericke und Lindner, beide jedoch mit strengerer confessioneller Haltung, R. Hasse (herausg. von Köhler), geschmackvoll und übersichtlich, doch unter Auftragung eines die Sache nicht erschöpfenden Schematismus. Auch die anziehenden und reichen Vorlesungen Hagenbach's stehen unter dem Einflusse Neander's, wie die hist. du Christianisme von Chastel, wenigstens in den früheren Bänden, und die des Deutsch-Amerikaners Ph. Schaff (hist. of the Christian church), endlich auch noch der Abriss der ges. Kirchengesch. von J. J. Herzog, 3 Bde. (dazu ein Ergänzungsheft von Koffmane) Erl. 1876 ff. Vom reformirten Standpunkte aus: Ebrard, Handbuch der Kirchen- u. Dogm.-Gesch. 4 Bde. Erl. 1865. Das sehr verdienstliche Lehrbuch der Kirchengesch. von H. Kurtz vom lutherischen Standpunkt geschrieben, hat mit dem äusseren Umfang in seinen 10 Auflagen zugleich an Unbefangenheit des Blicks gewonnen. In dem emsigen Betrieb der kirchengeschichtlichen Forschung der Gegenwart wirkt theils der Einfluss der genannten Häupter der kirchengeschichtlichen Wissenschaft nach, theils die seit der Baur'schen Schule nicht wieder zur Ruhe kommenden Bemühungen um Verständniss des Urchristenthums, in welchen den im Wesentlichen an Baur anknüpfenden Forschern (Lipsius, Hilgenfeld, Pfleiderer,

Holtzmann, Weizsäcker), wie den im Grossen und Ganzen an Neander sich Anschliessenden (Lechler, Jacobi, Herzog u. A.), endlich denen, welche auf selbständigem Wege der Quellenforschung eine positive Fundamentirung suchen (Th. Zahn), von A. Ritschl eine neue Position von weittragender Perspektive entgegengestellt ist, von welcher jüngere Forscher, vor Allen A. Harnack, die kräftigsten Impulse empfangen haben. Auch wirkt auf die kirchenhistorische Arbeit die hochentwickelte profangeschichtliche Wissenschaft, insbesondere in Erforschung des Mittelalters, in welcher auf theologischer Seite H. Reuter an Methode und Quellenkunde ebenbürtig dasteht, dem jüngere Kräfte mit Erfolg nacheifern. Endlich hat das gesteigerte theologische Interesse an der Reformation der kirchengeschichtlichen Forschung bedeutenden Aufschwung gebracht.

Mit deutscher kirchengeschichtlicher Theologie berühren sich in unserem Jahrhundert auf evangelischem Gebiete sowohl die Leistungen der niederländischen, wo an Kist anknüpfend vor Allen W. Moll (Geschiedenis van het kerkelijke leven der Christenn gedurende de zes eerste eeuven 2. A. 1855 und 57. — Kerkgesch. van Nederland voor de Hervorming, Arnh. und Utr. 1864—67) und seine Schule (Rogge, Acquoi u. A.) zu nennen ist, als die besonders in den letzten Jahrzehnten in grossem Aufschwung begriffene englische und amerikanische Theologie.

Die katholische Kirchengeschichtsschreibung Deutschlands in unserem Jahrhundert hat durch des Convertiten F. Leopold Gr. zu Stolberg angefangene Geschichte der Religion d. Chr. nach der Periode der Neologie zuerst wieder einen warmen religiösen Ton angeschlagen, ist dann vornehmlich durch A. Möhler und durch J. J. Döllinger auf wissenschaftliche Höhe gehoben worden, sowohl was geistige Auffassung als was tüchtige Quellenforschung betrifft, hat aber auch in letzterem den Weg von ultramontaner Feindseligkeit gegen die Reformation bis zu dem selbst unter Roms Bann fallenden Altkatholicismus durchgemacht. Auf ihren Impulsen ruhen die Universalgeschichte der Kirche von Alzog, das massvolle, in der äusseren Oekonomie an Kurtz erinnernde Lehrbuch von Xav. Kraus (Trier 2. A. 1862), und das Handbuch des gelehrten Ultramontanen Hergenröther (Freiburg 1876 ff.). Das Schwergewicht katholischer kirchenhistorischer Forschung aber liegt heute in den Beiträgen besonders zur mittelalterl. Quellenforschung, wie sie in dem historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft und in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausg. von Denifle und Ehrle (Berlin), niedergelegt sind.

3. Einleitung in die Literatur- und Quellenkunde der Kirchengeschichte.

Zur allgemeinen geschichtlichen Orientirung: Die Darstellungen der Weltgeschichte, von umfassenden Werken: die Weltgeschichte von Becker (8. Aufl. von Ad. Schmidt mit deren Fortsetzung von Arnd und Bulle), Schlosser (in der neuen Bearb. 4. Aufl. 1884) und besonders G. Weber, Allg. Weltgesch., für die gebildeten Stände. 15 Bde. (2. Aufl. seit 1881 begonnen); W. Oncken, Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen (mit 24 Mitarbeitern), seit 1878.

In geographischer Beziehung der historische Handaltlas von Spruner (1838—46), 3. A. von Menke (1871—80), und Droysen's Allg. hist. Handatlas. Bielefeld u. Leipz. 1886; speciell kirchenhistorisch: Wiltsch, Atlas Sacer, Gott. 1843, und desselben kirchliche Geographie und Statistik, 2 Bde. 1846.

In chronologischer Beziehung das grundlegende Werk: J. Scaliger, De emend. temporum, Jena 1629, und Dion. Petavius, De doctr. temp. Antwerp. 1703, und besonders l'Art de vérifier les dates, 4. Aufl. bis 1770 von de St. Alais 5 u. 15 Bde 1818 f. 3. Abth. seit 1770 von de Courcelles 1821—44. Brinckmeier, Prakt. Handb. d. hist. Chronol. 2. Aufl. Berlin 1862; Weidenbach, Calendarium hist. christ. medii et novi aevi, Regensb. 1855. Grotefend, Handb. des hist. Chr. des MA Hannover 1872; A. Drechsler, Kalenderbüchlein, Leipz. 1881; F. Piper, Kirchenrechnung 1841.

Von den verschiedenen Zeitrechnungen (Aera) kommen für die KG besonders in Betracht:

1. Die römische ab urbe condita (754 p. u. c. = 1 p. Chr.).

2. Die im Abendland bis ins 6., im griechischen Reich bis zum 9. Jahrhundert benutzte Zählung nach Consulats- und Postconsulatsjahren; Clinton, Fasti Romani 1845—50.

3. Die Rechnung nach Regierungsjahren der Kaiser und anderer Fürsten resp. der Päpste.

4. Unter den eigentlichen Aeren spielt die von Erschaffung der Welt zählende, von den Juden herübergenommene eine grosse Rolle. Sie stützt sich auf die chronologischen Angaben der Bibel, die aber sehr verschieden gedeutet werden. Julius Afrikanus zählte bis auf Christus 5500, Eusebius (Chronikon) 5199, Scaliger berechnete 3950 u. s. w.; die heutigen Juden rechnen vom 1. Tisri 3671. Für die Osterberechnungen wurde lange zu Grunde gelegt die Berechnung des ägyptischen Mönchs Panodorus: 5493; endlich die byzantinische oder constantinopolitanische Weltära rechnet 5509 v. Chr. und beginnt mit dem 1. September, was die griechisch-orthodoxe Kirche beibehalten hat, mit Ausnahme Russlands, wo Peter d. Gr. sie abgeschafft.

5. Die christliche Aera. Der römische Mönch Dionysius Exiguus (Ostertafel von 525 p. Chr.) rechnete zuerst ab incarnatione Domini, wobei er das erste Jahr (übereinstimmend mit Panodorus) auf 754 a. u. ansetzte, was den Stellen Lc 3, 1 u. 23 ungefähr entspricht, aber, wenn die Geburt Jesu noch bei Lebzeiten des Herodes erfolgte (Mt 2, 1 ff.), einige Jahre zu spät angesetzt ist; s. Wieseler, Chronol. Synopse der vier Evv. 1843; Zumpt, Das Geburtsjahr Christi 1869.

Das erste Jahr läuft, da die Geburt Jesu dem Ende desselben zugewiesen ist, als Incarnationstermin aber der der Empfängniss angenommen wird, vom 1. Januar bis 31. December 754 a. u. Für die Weiterverbreitung dieser Zeitrechnung ist dann Beda (de ratione temp.) und Karl d. Gr. von Einfluss gewesen; im 10. Jahrhundert ist sie bereits sehr weit verbreitet, in Spanien dringt sie allerdings erst im 14. Jahrhundert durch. Schwierigkeiten erwachsen durch die verschiedenen Jahresanfänge, indem man bald mit dem 1. Januar, bald mit Weihnachten, bald mit dem 25. März (oder mit dem Osterfeste) als Jahresanfang rechnete; erst im 16. Jahrhundert wird das erstere allgemein.

6. Lange noch werden neben der christlichen Zählung auch die anderen chronologischen Merkmale des Jahres, wie sie die Ostertafeln enthalten, zugefügt, nämlich ausser den Kaiser- und Consulatsjahren die sog. Indictionen (Römerzinszahlen), nach dem römischen Steueransatz auf eine 15jährige Periode, welche vom 1. September an lief, eine Einrichtung, die bis auf Constans oder Constantin M. zurückzuverfolgen ist. Man zählt nur die Jahre der laufenden Indiction, nicht diese selbst, als 1., 2. u. s. w. Jahr der Indiction. Da, wenn die Einrichtung der Indiction bis auf Christi Zeit zurückzuverfolgen wäre, der Anfang einer solchen Indiction in das Jahr 3 v. Chr. fallen würde, findet man die Indiction eines Jahres nach Christi Geburt, wenn man zur Jahreszahl 3 zählt und mit 15 dividirt; der dann bleibende Rest bezeichnet das Indictionsjahr oder, wenn kein Rest bleibt, ist es 15. Verwirrung bringt es, dass später, als der eigentliche Sinn der Indictionen längst erloschen, die Berechnung vom 1. September nicht streng festgehalten, sondern mit anderen Jahresanfängen zusammengeworfen wird.

7. Von anderen Aeren kommen noch in Betracht die sog. Aera Seleucidarum, welche 311 oder 312 v. Chr. beginnt, und die Aera Hispana, welche von der Eroberung Spaniens durch Augustus (38 v. Chr.) anhebt, endlich die Diocletianische Aera, mit 29. August 284 n. Chr. beginnend. Auch die Rechnung nach Olympiaden ist noch bis ins 4. Jahrhundert (vereinzelt noch länger) in Gebrauch, vierjährige Cyclen, welche 777 v. Chr. beginnen. Nach gewöhnlicher Annahme beginnt das 1. Jahr der 195. Olympiade am 1. Juli 1 p. Chr.

A. Unter den Quellen für die KG. nehmen, wie für die Geschichte überhaupt, Monumente und Urkunden die Stelle der ursprünglichsten ein, da ihre Entstehung selbst einen Theil der Begebenheit ausmacht.

I. Unter den Monumenten (s. F. Piper, Einl. in die monumentale Theologie, Berlin 1867) kommen in Betracht:

1. Schriftlose Werke der Kunst als solche, welche, wenn sie nicht absichtlich der Erinnerung kirchlicher Begebenheiten geweiht sind, unwillkürlich von Leben und Geist der Kirche ihrer Zeit Zeugniss geben. Hierher gehören die Sammlungen christlicher Bildwerke, von denen die christliche Archäologie, soweit sie Kunstarchäologie ist, zu handeln hat. S. R. Garucci, Storia dell' arte crist. nei primi otto sec. Prato 1873 ff.; die Katakombenliteratur s. u. (I Per. 2. Abschn.); H. Otte, Handb. der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen MA. 5. Aufl. 2 Bde. 1883—84. Sie hat sich anzulehnen an die Darstellungen der Kunstgeschichte überhaupt. Werke von Schnaase, Kugler, W. Lübke u. A.; Kraus, Realencyclopädie der christl. Alterthümer. Freib. 1880 ff.

2. Inschriften, denen sich Münzen und Siegel anschliessen. Von den grossen Inschriftenwerken hat das Corp. Inscr. graec. von Böckh (und seinen Fortsetzern) auch christliche, doch in Auswahl, aufgenommen (4. Bd. 2. Hft. von Kirchhoff); das Corp. J. lat. von Mommsen hat sie fast ganz ausgeschlossen. Hier treten ein eine Anzahl älterer Inschriftenwerke, besonders Gruter, Corp. Inscr. Amstelod. 1603 f., Fabretti u. A. und neuerlich de Rossi, Inscr. christ. urbis Romae VII. saeculi antiquiores, Rom 1857; Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule, 2 Bde. 1853 f., Hübner, Inscr. christ Hispan. Berl. 1871 und Inscr. Brit. christ. 1876. Vgl. Franz, Elem. epigraphices graecae, Berlin 1840, und Hübner, Handbuch der römischen Epigraphik, Berlin 1877.

II. Zu den für die KG. besonders wichtigen öffentlichen Urkunden gehören unter anderen:

1. Die auf die Kirche bezüglichen Staatsgesetze, wie die der römischen Kaiser (Codex Theodosianus u. C. Justinianeus s. vor Per. II), die Kapitularien fränkischer Könige, die Ges. der deutschen Kaiser (s. Per. III, IV u. f.) und die verschiedenen Landesgesetzgebungen.
2. Die Kirchengesetze, überhaupt die Veröffentlichungen, wie sie ausgehen von den gesetzgebenden kirchlichen Gewalten, also von Concilien und kirchlichen Oberhäuptern, insbesondere von den römisehen Bischöfen.
   a) Concilienakten, bes. die Sammlungen von Harduinus, Par. 1715, 12 vol. f., und J. D. Mansi, Sacr. conc. nova et ampliss. coll., Flor. et Ven. 1759 ff., 31 vol. f.

   Die Gesch. der Concilien ist Gegenstand besonderer Bearbeitung, s. C. J. Hefele, Conciliengesch., Freiburg 1855 ff., 8 Bde., der 8. von Hergenröther 1887 (bis 1520), Bd. 1—5 in 2. Aufl. 1877 ff.
   b) Die päpstlichen Akten, Schreiben, Bullen und Breven (päpstl. Erlasse in minder wichtigen Sachen; die Hauptunterschiede zwischen Bullen und Breven hat Leo XIII. am 29. Oktober 1878 beseitigt): Bullarium Romanum, Bullarum privilegiorum ac diplomatum Rom. Pont. ed. C. Cocquelines, Rom. 1739, 28 vol. f. Continuat. op. Barberini, Rom 1835, 20 vol. f., neue verm. Ausg. Taurini 1857 ff.; Append. ad B. Rom. Taur. 1867. Die älteren Papstbriefe: Coustant, Epp. Rom. Pontif., Par. 1721, Schoenemann, Gott. 1796 und (bis 523) Thiel, Braunsb. 1867 f.

   Daran schliessen sich die Regesten über alle Briefe, Bullen, Privilegien und Concilien: Jaffé, Regesta Pontif. Rom. (bis 1198), 2. Aufl. von Kaltenbrunner u. A., 2 t., Berol. 1881—88; Potthast, Reg. pont. (1198—1304), 2 t., Berl. 1873; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pont. R. I, Tüb. 1880, und derselbe, Urkunden der päpstl. Kanzlei vom 10.—13. Jahrh., München 1882.

   Für die Papstgeschichte bilden die Regesten die solide Grundlage, für die ältere Zeit in Verbindung mit dem sog. liber pontificalis, einer aus verschiedenen, nach und nach entstandenen Bestandtheilen (der älteste der Liberian. Katalog) zusammengesetzten Papstgeschichte von Petrus ab bis in die zweite Hälfte des 9. Jahrh.,

die lange unter dem Namen des Anastasius Biblioth. ging. Beste Ausgabe von Duchesne begonnen, P. I Par. 1886; daran schliesst Watterich, Pont. Rom. qui fuerunt ab exeunte saec. IX ... vitae ab aequal. conscr., 2 voll., Lips. 1862 (bis 1198 reichend). — A. Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, aus dem Engl. v. Rambach, 10 Bde., Leipzig 1751 ff.; J. J. Rambach, Gesch. der röm. Päpste seit der Ref., 2 Bde. 1779, L. v. Ranke, Gesch. der röm. Päpste, 7. Aufl., 3 Bde. 1878; Wattenbach, Gesch. der röm. Päpste. Vorträge. Berl. 1870; L. Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausg. des MA. I. Freib. 1886 (zu dessen Beurtheilung Druffel in G.-G.-A. 1887, Nr. 12).

c) Die Sammlungen des Corpus iuris canon., dessen erster Theil, das sog. Decretum Gratiani, auch die ächten und unächten älteren päpstlichen Decretalen umfasst; neuere Ausgaben die von Richter, Lips. 1833, und Friedberg ib. 1876 f.

d) Den päpstlichen Akten schliesst sich an der Liber diurnus der päpstlichen Kanzlei, die üblichen Formeln der päpstlichen Briefe und Erlasse enth., nach der älteren Ausgabe von Garnier bei Migne 105 und genauer von Rozière, Par. 1869 (5.—11. Jahrh.).

e) Die Sammlung der Concordate von E. Münch, 2 Bde., Leipz. 1831 und besonders Vinc. Nussi, Conventiones de rebus eccles. inter s. sedem et civil. potest. initae, Mogunt. 1871.

3. Die kirchlichen Landesgesetzgebungen, insbesondere die protestantischen Kirchenordnungen, die des 16. Jahrh. ges. von L. A. Richter, Weimar 1846; vgl. J. J. Moser, Corp. iuris ev. ecclesiae, Züllich 1737 f. 2 Bde. Sie enthalten zugleich vornehmlich die liturgischen Bestimmungen.

Die Bearbeitungen des Kirchenrechts stützen sich auf die bisher genannten Dokumente; vgl. F. Walter, Fontes iuris ecclesiast. antiqui et hodierni, Bonn 1861; A. L. Richter, Lehrb. des kath. und evang. KR. 8. Aufl. von Dove und Kahl 1886 u. viele A.

4. Die Liturgien und Cultusgesetze. J. A. Assemani, Codex liturgicus eccl. universalis, Rom. 1749. 13 vol. 4; Renaudot, Lit. orient. coll., Par. 1715; Daniel, Cod. Liturg. eccl. universalis in epit. red., Lips. 1847. 4 Bde.; Muratori, Lit. rom. vet., Venet. 1748; Hammond, Ancient Liturgies Oxon. 1878 und Denzinger, Ritus Orientalium, Wirceb. 1863. 2 Bde. Die protestantischen Kirchenordnungen s. o. Ebrard, Reform. Kirchenbuch 1848. Die neueren protest. Agenden. — Auf dem liturgischen Material ruht Guil. Durandi, Rationale divin. offic. 1605. Neue Ausg. Neapol. 1866; Bona, Rer. liturg. libri 2, R. 1671, Taurin. 1747 ff.; A. M. a Carpo, Bibl. lit. compend., Bonon. 1878; auf diesem und den kirchenrechtlichen Bestimmungen (Nr. 3) die christliche Archäologie, soweit sie Geschichte des Cultes und der kirchlichen Disciplin und Verfassung ist. Hauptwerke: Bingham, Origines antiquit. eccles., lat. von Grischovius, 10 Bde. 4. Hal. 1722; J. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, 12 Bde. Leipz. 1816 ff. (Auszug: Handb. der christl. Archäol. 3 Bde. Leipz. 1836); Rheinwald, Die kirchl. Archäol. 1830 u. A.; Guericke 2. Aufl. 1859; Binterim,

Denkwürdigkeiten der chr. kath. Kirche. 17 Bde. Mainz 1825 ff.; X. Kraus, Realencyclopädie s. o. — Alt, Der christl. Cultus. 2 Bde. 2. Aufl. 1851, und Th. Harnack, Prakt. Theol., Theorie und Geschichte des Cultus. 2 Bde. 1877. — Gesammtgeschichte der Verfassung: G. J. Planck, Gesch. der christl. kirchl. Gesellschaftsref. 5 Bde. Hann. 1805 ff.

5. Die Symbole und Bekenntnissschriften. Die der alten Kirche in Walch, Biblioth. symb. vetus, Lemgo 1770, u. A. Hahn, Bibl. der Symb. und Glaubensregeln. 2 Aufl. Berl. 1877. C. P. Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel, 3 Bde. Christiania 1866—75, und Alte und Neue Quellen etc., ebd. 1879. Für die orientalische Kirche: Kimmel, Libri symb. eccl. or., Jen. 1843. Für die katholische die Sammlungen von Danz (1835) und Streitwolf et Klener (1835) und besonders Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a Conciliis oecum. et summis pontif. eman. ed. 6. v. J. Stahl, Wirceb. 1888, sowie die symbolischen Schriften der Protestanten: die lutherischen: K. Hase, J. T. Müller, lat. u. deutsch. 4. Aufl. 1876; die reformirten von Niemeyer (1840) und das umfassende Werk von Ph. Schaff, Biblioth. symb. eccles. univ. 3 t. New-York 1882 (wichtig durch die Bekenntnisse der engl. und amerik. Denominationen). — Hier schliessen sich die Bearbeitungen der Symbolik und Polemik an: G. B. Winer, Comparative Darst. 4. Aufl. 1882; die allgemeinen Symboliken von J. A. Möhler (1832) 9. Ausg. 1884, von Köllner (1846), Marheineke (Vorlesungen 1848), Matthes (1854), R. Hoffmann (1856); Fr. Reiff, Der Glaube der Kirchen etc. (1863); G. F. Oehler, Lehrb., hersg. von Delitzsch, Tüb. 1876; Schéele, Th. S., übers. von Michelsen. 3 Bde. Gotha 1881 f.: Die Symbolik der kath. Kirche von J. Delitzsch I, Gotha 1875; B. Wendt I, Gotha 1880. — H. W. J. Thiersch, Vorl. ü. Protest. u. Kathol. 2 Bde. 2. Ausg. Erl. 1848. Die protestantischen Gegenschriften gegen Möhler: v. F. Chr. Baur, Der Gegens. d. Kath. u. Prot. 2. Aufl. 1836 und K. J. Nitzsch, Protest. Beantw., Hamburg 1835. — Schneckenburger, Vergleichende Darstellung der luth. u. ref. Lehrb. 1855 u. Lehrbegr. der kleineren protest. Kirchenpart. 1863; K. Hase, Lehrb. der Polemik. N. Ausg. 1878; Tschackert, Ev. Polemik, Gotha 1865; W. Gass, Symb. der griech. Kirche 1872.

6. Die verschiedenen Ordensregeln der Mönche. Hauptwerk: Luc. Holstenius, Codex regular. monast. et canon. 3 voll. 4. Rom 1661. ed. auct. M. Brockie, Aug. Vind. 1759 6 voll. f. — Die grossen Werke von Mabillon, Annales Ord. S. Bened., Par. 1703—39. 6 voll. Fol. ed. alt. Luccae 1739—45; Wadding, Annales Minorum (Franzisk.) ed. 2. Romae et Anc. 1731—1864. 24 voll. Fol. und sehr viele andere bieten Grundlagen für umfassende Mönchsgeschichte: R. Hospinianus, De monachis s. de orig. et progr. Mon. Tig. 609; Alteserra, Asceticon, Par. 1674, ed. Gluck u. d. Tit. Origines rei monasticae, Hall. 1782. 8.: Helyot, Hist. des ordres mon., Par. 1714 ff. 8 voll., deutsch 1753 ff., mit Ergänzung v. O. Phil. de la Madeleine 1838. 7 voll. 8.; G. Masson, Hist. des ordres mon., Berl. 1751. 4 vol.; Derselbe, Pragm. Gesch. der röm. Mönchsorden, v. Crone, 10 Bde.

Leipz. 1774 ff.; Henrion, Hist. des ordres rel., Par. 1835, deutsch von Fehr, Tüb. 1845.

7. Werke der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller aller Zeiten, welche nicht nur Zeugen sondern auch Gegenstand der Geschichte sind. Ausser allen einzelnen Ausgaben gehören hierher die grossen Sammlungen der Kirchenväter und zum Theil der kirchlichen Schriftsteller des Mittelalters, die Bibliothecae patrum; neben die alte Pariser (Bibl. magna) und Kölner, sowie die Leydener (Bibl. maxima), welche die griechischen nur in lateinischer Uebersetzung gibt, treten eine grössere Anzahl von mehr oder minder umfassenden Sammelwerken, welche Schriften der Väter und kirchlichen Schriftsteller an's Licht ziehen, von Canisius-Basnage, Combefisius, d'Achery, Montfaucon, Muratori, Martène et Durand, Mabillon u. A. Dann zusammenfassend: A. Gallandi, Bibl. vett. patrum et antiq. script. 14 voll. Venet. 1765 ff.; viel umfassender als diese, da sie nicht bloss die Schriften kleineren Umfangs sammelt, sondern auch die gesammelten Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller meist in Abdruck älterer Ausgaben aufnimmt, welche sonst den Einzelausgaben verbleiben, ist Migne's Sammlung, Patrologiae cursus completus, Par. 1844 ff., die series graeca 162 t., die series latina 221 t. 4. Als eine Art Fortsetzung für das spätere Mittelalter (v. 1216 an) soll die von Horoy (Par. 1879) begonnene Medii aevi biblioth. patrist. s. patrologia etc. gelten. Den neuen Anforderungen der wissenschaftlichen Philologie entspricht das Corpus scriptorum eccles. lat., welches durch die Wiener Akademie seit 1860 herausgegeben wird und bis jetzt 17 Bände umfasst. Für die neuere Zeit bis Ausgang des Mittelalters geht die schriftstellerische Production zu weit auseinander, um ähnliche Sammelunternehmungen anders als für eng begrenzte Gebiete zu gestatten. — Für die Schriftsteller der orientalischen Kirchen insbesondere auf syrischem Sprachgebiet gibt J. S. Assemani's Bibl. oriental. 4 t. Rom. 1719, Aufschlüsse mit vielen Auszügen. — Für die Veröffentlichung von patristischen Anecdota sind in unserem Jahrhundert bes. Ang. Mai (Script. vett. n. coll. 10 voll. Rom. 1825 ff. [Spicil. Rom. classic. auct., Rom. 1828 ff.] Nov. Bibl. patr., Rom. 1842 ff.) und Pitra (Spicil. Solesm. 4 voll. Par. 1852 mit seinen Fortsetzungen) thätig gewesen.

In das Gebiet dieser Literatur der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller des Mittelalters führt die Patristik (Patrologie) und theologische Literärgeschichte ein. Ihre einfachen Anfänge liegen in den kurzen Aufzählungen kirchlicher Männer mit biographischen Skizzen und Angaben über ihre Schriften: Hieronymus, De viris illustr. s. catal. de script. eccles. Ihm folgten Gennadius Mass., Isidorus Hisp. und eine Reihe anderer mittelalterlicher Schriftsteller bis auf Trithemius († 1516) und Aubertus Miraeus († 1640), gesammelt in J. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiast., Hamb. 1718. Fol. — M. Dupin, Nouv. Bibl. des auteurs eccl. 47 t. Par. 1686 und S. W. Cave, Script. eccl. hist. lit., Lond. 1688, u. ö. Oxon. 1740; R. Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés. 23 voll. 4. (bis c. 1244). Neue Ausg. Par. 1860 f. in 15 voll.; Cas. Oudin, Comm. de script. eccles., Lips. 1722. 2 voll. f. (bis 15. Jahrh.); Histoire litt. de la France par des rel. Bénédict. de St. Maure, contin. par des membres de l'Institute, Par. 1733 ff. (G. Lumper, Hist. theol. — crit.

de vita script. et doctr. sct. patrum. 13 voll. Aug. Vind. 1783—99, umfasst nur die 3 ersten Jahrhunderte). Für die lateinischen Schriftsteller bis Isid. Hisp.: Schoenemann, Bibl.-hist.-lit. patr. latin. 2 voll. Lips. 1792—94; J. Chr. F. Bähr, Gesch. der röm. Lit. Suppl. I—III. Karlsr. 1836—40; A. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendland. Bd. 1: Gesch. der christl. lat. Lit. bis Karl. M., Leipz. 1874. Bd. 2: Lat. Lit. bis zum Tode Karls des Kahlen, 1880. — Die neueren Patrologien von Möhler, Fessler, Alzog (3. Aufl. 1876), Nirschl (1882). Für die ersten 8 Jahrhunderte das reichhaltige Dictionary of Christ. Biography, Litter. Texts and Doctrine von W. Smith und H. Wace 4 Bde. Lond. 1877 ff. Für das ganze Gebiet der KG tritt hier ein die Geschichte der theologischen Wissenschaften: C. M. Pfaff, Introd. histor. in theol. litt. 3 vol. Tub. 1724; J. Fr. Buddeus, Isagoge hist. theol. ad theol. univ., Lips. 1727; J. G. Walch, Bibl. theol. sel. 4 voll. Jena 1767; Flügge, Einl. in die Gesch. der theol. Wissensch., Halle 1799, und Gesch. der theol. Wissensch. 3 Bde. Halle 1796; Stäudlin, Gesch. der theol. Wissensch. seit Verbreitung der alten Lit. 2 Bde. 3. Aufl. Gött. 1810.

Für die kathol. theol. Literatur seit der Reformationszeit s. Hurter, Nomenclator litt. recent. theol. (seit dem Trid. Concil). 3 voll. 1876—1886 und Werner, Gesch. der Theologie in Deutschland, München 1866; für die protestantische G. F. Frank, Gesch. der prot. Theol. 3 Bde. 1865 ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theol. in Deutschland 1866. Die allgemeinen Schriftsteller-Lexika, wie das von Jöcher, 4 Bde., Leipz. 1750 f., mit Fortsetzungen von Adelung und Rotermund (6 Bde 1784—1819), wie die zahlreichen einzelner Länder bieten auch für den Kirchenhistoriker ein unentbehrliches Hülfsmittel. Für einzelne Mönchsorden treten ähnliche Sammlungen hervor, wie die Bibliotheca Benedictino-Cassinensis, 2 Bde., Assisi 1731—32. Quétif et Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum. 2 Bde. Par. 1719—21; Backer, Bibliothèque des écrivains de la comp. de Jésus. 7 Bde. Lüttich 1853—61.

B. Zu den mittelbaren Quellen gehören vor allen die Geschichtsschreiber und Chronisten, soweit sie der geschilderten Zeit noch nahe stehen oder aus älteren Quellen schöpfen. Hierher gehören nicht nur die Darsteller der Kirchengeschichte, die zum Theil oben genannt, zum grösseren Theil in den einzelnen Perioden zu nennen sind, sondern auch die Darsteller der Zeitgeschichte überhaupt. Grosse Sammelwerke für verschiedene Reiche und Länder suchen diese zusammenzufassen, z. B. Niebuhr, Corp. script. hist. byzant., Rom. 1828 ff.; Muratori, Rerum Italic. script., Mediol. 1723 ff.; Bouquet, Rer. gallic. et francic. script. 1738 ff. (von der Acad. des inscript. fortgesetzt). Neue Ausg. durch Delisle, Par. 1869 ff; Langebeck, Script. rer. Danic. med. aevi, Hafn. 1772—1879; die Monumenta german. hist., von Pertz begonnen und dann unter Waitz', jetzt unter Dümmler's Leitung fortgesetzt; Rerum Britann. medii aevi script., London 1858 ff.; Bielowsky, Monum. Pol. hist. 3 voll. 1864 ff.; Monumenta Hungar. hist. script., Pest 1857 ff.; Monum. hist. patriae ed. jussu Caroli Alberti, Taurini 1863 ff. u. a. m.

Hier sind auch die zahlreichen Lebensbeschreibungen zu nennen, insbesondere die von Heiligen und Märtyrern: Ruinart, Acta primorum Martyrum sincera et selecta, Par. 1689 f., it. ed. Par. 1694, Ver. 1732. 4., Ratisb. 1859; Surius, Vitae Sanctorum 1570; Assemani Acta ss. martyr. orient. et occident., Rom. 1748. 2 voll.; Bollandi etc. Acta sanct., Antw. 1643 ff. 63 voll. f. (wiederholt Par. 1687 ff.); Mabillon, Acta SS. O. Bened., 9 voll. f. Par. 1666 ff.

Des weiteren schliessen sich die an Zahl unermesslichen biographischen Sammlungen an, für Deutschland die Allg. deutsche Biographie von Liliencron und Wegele, Leipz. 1875 ff.

Von den kirchengeschichtlichen Einzeldisciplinen, welche sich über das ganze Zeitgebiet der Geschichte der Kirche erstrecken, ist ausser den bereits berührten noch zu nennen: die Dogmengeschichte. Für das gesammte Gebiet derselben s. bes. Hagenbach, DG 5. Aufl. 1867; F. Chr. Baur, Vorlesungen. 4 Bde. 1865, G. Thomasius 2 Bde. Erl. 1874, u. H. Schmidt, Lehrb. der DG 4. Aufl. bearb. von Hauck, Nördl. 1887; für die alte Dogmengeschichte Fr. Nitzsch, Grundriss der DG I (unic.) Berl. 1870 und A. Harnack, Lehrb. der DG 1886 f. 2. Aufl.

Die allgemeine Missionsgeschichte: J. A. Fabricius, Salut. lux Ev., Hamb. 1731; C. G. Blumhardt, Vers. einer allg. MG der Kirche Christi. 2 Thle. in 5 Bdn. 1828 ff. und Handb. der MG u. M.-Geogr. 3. Aufl. 2 Bde. 1862; H. Kalkar, Gesch. der christl. M., übers. von Michelsen. 2 Bde. 1879 f. Gesch. der kath. Mission von Henrion, übers. v. Wittmann. 3 Bde. 1845 ff. und H. Hahn, Köln 1857 ff.; Annales de la Propagation de la foi, Lyon seit 1822, deutsch: Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens, Köln. — Gesch. der evang. Mission von J. Wiggers. 2 Bde. 1847. 51; G. Warneck, Abriss. 2. Aufl. 1883 (RE 10, 33 ff., dort die Specialliteratur).

Alte Kirchengeschichte.

Erste Periode.

Bis auf Constantin.

Literatur: J. L. Moshemii de rebus Christianorum ante Const. M. commentarii Helmst. 1753. 4.; A. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. 1857; F. Chr. Baur, Das Christenth. u. die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh. 2. Aufl. 1860; E. de Pressensé, Hist. des trois prem. siècles de l'église, Par. 1861 sq., deutsch von Fabarius Lpz. 1862 ff.; E. Renan, Hist. des origines du Christianisme. 7 Bde. 1867—81 (bis Ausgang Marc Aurels).

Einleitung.

1. Die griechisch-römische Welt.

Das römische Reich dehnte sich vom Euphrat bis zum atlantischen Meere, von der afrikanischen Wüste bis in die Donauländer, an den Rhein, ja bis zur Weser hin aus, alle Kulturvölker der Zeit in der οἰκουμένη vereinigend. Im Kaiserthum schien angemessene Einheit des grossen Ganzen, nach den Stürmen ein verhältnissmässig glücklicher Zustand erreicht. Die Einheit der Herrschaft, der Verwaltung, der römischen Rechtspflege schlang ein enges Band um die verschiedenen Theile und Nationalitäten, treffliche Verkehrsmittel und mächtige Handelsbethätigung förderten die Verschmelzung; die allgemeine Verbreitung der römischen Sprache, der officiellen, und besonders der griechischen, der schon seit Alexander weit nach dem Osten gedrungenen, in Vorderasien wie in Aegypten eingebürgerten, der Sprache der Bildung, bewirkte den geistigen Contact und Austausch; die von griechischer Bildung und Literatur befruchtete römische stand in der Blüthe des Augustischen Alters.

Eine bunte Mannigfaltigkeit von religiösen Culten, die sich berührten, mischten, assimilirten, existirte im Reiche. Die hellenistische Periode seit Alexander hatte mit hellenischer Colonisation und Staatsbildung hellenische Culte nach dem Osten getragen (Kleinasien,

Ptolemäer, Seleuciden). Die antike Anschauung, wonach jedes Volk seine Götter hat, bestimmt auch das Verhalten der römischen Eroberer, die nur in Ausnahmefällen nationale Culte unterdrückt (Carthago, Gallien), in der Regel die localen Culte in ihren Schutz genommen, anderseits aber auch an dem Grundsatz festgehalten haben, dass fremde Culte nicht ohne Staatsgenehmigung eingeführt werden sollten. Dem Eindringen fremder Culte in Rom setzen sie die Gesetze gegen die sacra peregrina, sowie gegen die collegia illicita entgegen. Aber die Mischung der Bevölkerung in den grossen Centren wie Rom durchbrach die gesetzlichen Schranken. Das Weltreich vollendete mit der Zersetzung der Nationalitäten, auch der altrömischen selbst, auch die längst begonnene Zersetzung der heidnischen Volksreligionen. In der griechischen war die alte ursprüngliche Anschauung — wesentlich die einer Naturreligion — umgewandelt in die homerische Götterwelt, mit ihren Idealen rein menschlichen Lebens, welche ihren entsprechenden Ausdruck in der Kunst und ihrer ästhetischen Bewältigung der Natur durch den Geist, ihrer Verklärung der Sinnlichkeit, fanden; auf dem Höhepunkt hellenischen Lebens erhebt sich die griechische Frömmigkeit im Gegensatz zu der blos passiven Frömmigkeit des Orientalen (Hingabe an beherrschende Naturmächte — pantheistisch-naturalistischer Zug) zur Ahnung sittlicher Mächte, sittlicher Weltordnung (Tragiker), und erträgt anderseits die (an die menschlichen Schwächen ihrer mythologischen Götterwelt sich heftende Reflexion und den zersetzenden Witz (Aristophanes) noch. Aber schon beginnt hier der Zerfall des gebildeten Bewusstseins mit der Volksreligion, befördert von der Philosophie (Anaxagoras, Sophisten), von Euripides und den Komikern. Die Schwächen und Leidenschaften der Götter (nach dem ursprünglichen Sinne Versinnbildlichungen theogonischer und kosmogonischer Verhältnisse) werden zum Reflex der eigenen Humanität, in welcher die bloss ästhetisch gebändigte Sinnlichkeit sich Luft macht, und die Naturgebundenheit der polytheistisch gespaltenen Götterwelt, die selbst der ἀνάγκη verfällt, vermag die sittlichen Räthsel des Menschengeschlechts nicht anders zu lösen, als durch die tragische Idee des Verhängnisses. Das hängt mit der Naturgebundenheit der menschlichen Persönlichkeit zusammen. Die ewige Bedeutung der Persönlichkeit kommt nicht zur Anerkennung. Die Religion weist nicht über die Erde, ja nicht einmal über die Nation hinaus, zum allgemeinen Menschheitsideal. Die Religion wendet sich weniger an den Menschen als solchen, wie an den Staatsbürger, die Bürgertugenden: daher wo der Staat Selbstzweck, um seinetwillen die Men-

schenwürde ganzer Klassen ignorirt oder herabgedrückt wird (Sklaven — Frauen). Es fehlt im Ganzen doch der griechischen Volksreligion, mag auch der Einzelne sich darüber erheben, die wahrhaft ethische Teleologie; die Religion erscheint nicht als Wurzel der persönlichen Sittlichkeit oder auf diese abzweckend, sondern überwiegend eudämonistisch als Bedingung des Gemeinwohls und der Theilnahme des Einzelnen hieran. Eben wegen der Aeusserlichkeit dieses Verhältnisses der Staatsreligion zum innern persönlichen Leben kann nun auch die Philosophie ihrerseits dieselbe ruhig bestehen lassen und doch einen ihr widersprechenden Inhalt des gebildeten Bewusstseins erzeugen, obwohl sie in Sokrates bereits mit dem griechischen Volksgeist in Conflict gerathen war. Platon und Aristoteles stellen ihrerseits jeder auf seine Weise den Höhepunkt griechischer Geistesbildung dar, jener durch ideale Verklärung der Welt in den Ideen, welche zugleich das Wahre, Gute und Schöne sind, dieser durch geistige Durchdringung der gesammten Erscheinungswelt in ihrer Gesetzmässigkeit. Aber auf diesem Höhepunkt weist Platon darüber hinaus. Das Uebersinnliche, als das wahre Wesen der Dinge, tritt in Spannung und Gegensatz zur sinnlichen Wirklichkeit; die Ahnung eines ungelösten Zwiespalts zwischen Geist und Natur kündigt sich an, welcher die bloss ästhetische Einheit von Geist und Natur zu untergraben droht. Die spätere Philosophie vollendet diesen Bruch des Geistes mit der Natur, aber mit der Auflösung der antiken Stimmung bereitet sich ein Höheres vor. Noch einmal sucht der Stoicismus die Versöhnung jenes Dualismus in seinem materialistischen Pantheismus, doch ohne sie festhalten zu können. Der Mensch richtet seine Gedanken auf die eigene Subjectivität, nachdem er die unbefangene Einheit mit der Natur und die unbefangene Hingebung an die objective Welt verloren hat. Da traten die Fragen auf nach den subjectiven Kriterien der Wahrheit, und die nach dem höchsten Gute für den Menschen. In der stoischen Moral erfasst sich der Mensch in seiner innern Unendlichkeit und tritt damit der Welt schroff gegenüber; im sogenannten naturgemässen Leben, d. h. in der Hingebung an die allgemeine Vernunft und ihr ewiges Gesetz und in der Unterordnung aller eigenen Neigung und aller Lust unter dieselbe wird die Affectlosigkeit und Freiheit erstrebt: der Weise dem Zeus gleich, ein König. Zwar bleibt das Ideal ein hohles, die sittliche Stellung zur Welt eine überwiegend negative, die Seele der stoischen Sittlichkeit mehr Weltverneinung als Weltveredelung, mehr Stolz als Liebe, und die auf den Thron gesetzte menschliche Persönlichkeit des Weisen verfällt dem unerbittlichen Verhängniss. Aber doch liegt

ein bedeutendes Ferment im stoischen Ideal, namentlich auch sofern es ein über die nationalen Schranken hinausgehendes allgemeines Menschheits- und Gemeinschaftsideal ist — eine wesentliche Durchbrechung des antiken Gesichtskreises.

Anderseits macht sich die Selbstsucht der entfesselten Subjectivität im moralischen Eudämonismus, z. B. der Epikureer, geltend, Lust oder Schmerzlosigkeit das höchste Gut, die Tugend nur Mittel; und im Pyrrhonismus und der neueren Akademie treibt die Subjectivität in die Skepsis hinein, welche an der Erkennbarkeit oder der Realität der Wahrheit irre wird und höchstens Wahrscheinlichkeit übrig lässt, ebenso an der Realität eines positiven höchsten Gutes in der Ataraxie. Dieser Zerfall des denkenden Geistes mit der Welt und mit sich selbst beschleunigt auch die Untergrabung des antiken Glaubens. Zwar sucht die stoische Philosophie, der ein entschiedener Zug von Frömmigkeit innewohnt, den Kern der antiken Religionsanschauungen zu retten, indem sie den mythologischen Gestalten eine pantheistische Umdeutung gibt und in ihnen die verschiedenen Formen des einen göttlichen Weltlebens erkennt; aber dies kann die Zersetzung nicht aufhalten. Epikur bestreitet den Götterglauben nicht, löst aber jedes lebendige religiöse Verhältniss zu ihnen, und seine Schule verfolgt ausgesprochener Massen das Ziel, die Menschheit vom Bann der Götterfurcht zu befreien; und die neuere Akademie lässt es dahingestellt, ob Götter seien, wenn sie auch eben desshalb als das Sicherste empfiehlt, hinsichtlich der Religion dem Herkommen zu folgen.

Ein Zeichen von dem Sinken des religiösen Geistes auf dem Gebiete der griechischen Religion seit Alexanders Zeit ist das Auftreten jenes Euhemeros zur Zeit des maced. Königs Kassander (Ausgang des 4. Jh. v. Chr.), welcher in einer eigenen romanhaft eingekleideten Schrift ἱερὰ ἀναγραφή zu zeigen suchte, dass alle Götter vergötterte Menschen seien und ihre Tempel die Grabstätten derselben. Die Anknüpfung lag im Heroenkultus und der Verehrung der κτισταί in den Colonien, die Schmeichelei aber knüpfte hieran die Vergötterung der Mächtigen dieser Erde (das früheste bekannte Beispiel von schon bei Lebzeiten erwiesener göttlicher Ehre zur Zeit des peloponnes. Kriegs: Lysander), welche in der Zeit Alexanders und der Diadochen ihren Höhepunkt erreichte. — Mit der Vernichtung der griechischen Selbständigkeit treten alle zersetzenden Mächte in erhöhte Wirksamkeit; die bisherigen Wurzeln der Religiosität sind damit unterbunden.

Der strengere und keuschere Charakter des römischen Volksgeistes und der Volkssitte (häusliche Tugenden), der ihm die welt-

erobernde Kraft verliehen, hielt auch zäh an den religiösen Gebräuchen und Pflichten. Auch hier war die Religion Staatssache, aber weniger Gegenstand eines ästhetischen Genusses und idealer Erhebung als einer ängstlichen und scrupulösen Scheu vor den geheimnissvollen Mächten, auf welchen der Staat ruht, und einer gesetzlichen Aengstlichkeit in Vollziehung öffentlicher und privater Ceremonien. — Aber der Welteroberer wurde von den Besiegten überwunden. Die zuströmenden Reichthümer und Genüsse vertrieben Zucht und Sittenreinheit; griechische Bildung und Kunst erweiterte den Gesichtskreis, wirkte aber auch zersetzend. Dieselben Dichter, welche griechische Poesie zu den Römern brachten und römische Poesie weckten (insbesondere der Apulier Quintus Ennius, 200 a. Chr.), pflanzten auch den griechischen Unglauben an und brachten ihn früh im Theater vor das Volk. Ennius lässt bald epikureisch die seligen Götter sich nicht um den Menschen kümmern, bald folgt er den nüchternen Ideen des Euhemeros, bald greift er nach pythagoreischer Naturphilosophie; der Epikureer Lucretius Carus († ca. 55 a. Chr.) will durch sein Lehrgedicht die Gemüther aus den engen Banden religiöser Furcht frei machen (artis religionum nodis animos exsolvere); die römischen Satiriker der Kaiserzeit, insbesondere Properz, dann Petronius, Martialis (aber auch schon Horaz) nehmen spielend dem Volke seinen Glauben und geben ihm die raffinirte Sinnlichkeit dafür.

Dem weit verbreiteten Unglauben an die heidnische Götterwelt steht allerdings in kleineren gebildeten Kreisen gegenüber ein philosophisch gestalteter Gottesglaube, dem eine auf das wesentlich Sittliche gerichtete Frömmigkeit vorschwebte. Es geht durch die Zeit ein mächtiger Zug zu einem philosophisch-religiösen Monotheismus, der nach den verschiedenen Systemen verschieden gefärbt, doch gewisse gemeinsame Eigenthümlichkeiten zeigt, nämlich 1) eine Neigung zu geläuterten Vorstellungen von neidloser unermüdlicher Güte der Gottheit; 2) Festhaltung eines tröstlichen Vorsehungsglaubens (der freilich von der Skepsis und den naturalistischen Richtungen arg verspottet wird, z. B. vom älteren Plinius); 3) die wahre Gottesverehrung wird nicht in scrupulösen Satzungen und Ceremonien, sondern im sittlichen Verhalten als der Nachahmung der Götter im Guten gesucht. Allgemeine humane und moralische Gesichtspunkte gewinnen Anerkennung, in denen heidnischer Egoismus in der That vielfach durchbrochen erscheint; die grellen Erscheinungen des Egoismus und der Sittenlosigkeit des römischen Weltreichs führen bei philosophischen Moralisten zu mächtigen Eindrücken allgemeiner Sünd-

haftigkeit (Seneca; Parallele mit Paulus!), man ruft zur Einkehr und Selbstbesinnung, zur Entsagung und Rückkehr aus der Ueppigkeit; man beginnt allgemeine Menschenliebe, Schonung der Schwachen, Anerkennung der Menschenwürde auch des Sclaven, die Würde der Frauen zu fordern, predigt Zucht der Ehe, Pflicht der Vergebung. Der Staat soll human werden und beginnt in der That in der Gesetzgebung humaner zu werden. Im Zusammenhang mit jenem moralischen Religionsglauben beginnt die Unsterblichkeitshoffnung entschiedener ergriffen zu werden.

Aber diese philosophische oder natürliche Religion der Gebildeten erweist sich als theoretisch und praktisch haltlos, leidet an innern Widersprüchen in den religiösen Vorstellungen und an viel Phrase und Deklamation; der naturalistische Hintergrund (die blinde Macht von Natur und Schicksal) auf der einen, die Aufgeblasenheit auf der andern Seite brechen immer wieder durch, und die Glaubensfreudigkeit und Hingebung auf Grund einer positiven Religion fehlen. Daher auch die gebildeten Politiker und Philosophen einverstanden sind, dass die väterliche Religion, auf welcher der Staat und alle Lebensverhältnisse ruhen, aufrecht zu erhalten sei. Die Versuche wohlmeinender Aufklärung, welche den klaffenden Spalt zwischen der Bildung und der Volksreligion überbrücken wollen, theils durch Rechtfertigung und philosophische Ausdeutung der mythologischen Vorstellungen — stoische allegorische Mythendeutung (Musonius Rufus) —, theils durch Vereinfachung der bunten Götterwelt mit möglichster Einschränkung der abergläubischen Elemente und Ableitung der Götter von einer höchsten Einheit, konnten der Natur der Sache nach einen grossen Erfolg nicht haben. Schon Scävola (100 v. Chr.) unterschied die Staatsreligion (d. h. die Summe der religiösen Ceremonien) von den mythologischen Fabeleien der Dichter (der religio nugatoria) und der philosophischen Religion, welche der Menge unbekannt bleiben müsse, ähnlich dann Varro (um 50 a. Chr.). „Der Weise,“ sagt Seneca, „wird alle diese religiösen Gebräuche beobachten tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata.“

Gleichwohl darf man die bei aller Zersetzung und Unterhöhlung immer noch vorhandene Macht der mit dem bürgerlichen und häuslichen Leben innig verflochtenen religiösen Gebräuche und Vorstellungen in der grossen Masse der Bevölkerung nicht unterschätzen, wie sich beim zähen Widerstand gegen das Christenthum in überraschender Weise zeigt. Dazu lag in dem griechischen und hellenisierten Mysterienwesen mit seinen geheimnissvollen Weihen und symbolischen Bräuchen eine bedeutende Macht für religiös-empfängliche

Gemüther. Weit mehr als die plastischen einer religiösen Ausdeutung weniger fähigen Gestalten der populären Mythologie schienen die symbolischen Darstellungen von Göttervorgängen in den Mysterien zu einer allgemeineren religiös-spekulativen Ausdeutung aufzufordern, den synkretistischen Neigungen der Zeit Vorschub zu leisten und ahnungsvoll auf einen reineren und tieferen geistigen Glauben zu deuten. Dem Bedürfniss nach religiöser Beruhigung über das jenseitige Leben, sowie nach religiöser Reinigung und Sühne, endlich (besonders in den orphischen Mysterien) nach einer religiös gefärbten speculativen Naturanschauung kamen sie entgegen. Endlich kam der Siegesflug der römischen Adler auch dem capitolinischen Jupiter zu Statten, in dessen Tempel die Trophäen der gedemüthigten Völker sich sammelten. Durch alle Welttheile entstanden ihm Tempel — in Gallien verdrängte er die väterlichen Götter fast völlig. In der Befriedigung des Augustischen Zeitalters, welches die Volksreligionen des Reiches in das römische Pantheon verschmolzen sah, erhoben sich eine Menge neuer Tempel, und der Eifer für die religiösen Ceremonien entzündete sich in erhöhtem Maasse.

Der staatliche Gesichtspunkt war es auch, welcher, unterstützt durch Schmeichelei und vorbereitet durch jene seit der Alexanderzeit auf hellenischem Gebiet vorgekommenen Apotheosen, die religiöse Verehrung der Kaiser herbeiführte, in denen sich Macht und Bestand des Reiches darstellte. Eine ungeheure, doch aus den Verhältnissen und der Nachwirkung antiker Anschauungen verständliche Ironie, welche allerdings nur zerstörend auf den Götterglauben zurückwirken konnte. In dieser Kaiserzeit stellt sich nun aber mit der zunehmenden Sittenlosigkeit und Ueppigkeit und inneren Hohlheit jene Verdichtung des religiösen Aberglaubens ein, in welcher das entnervte Geschlecht theils wunderbare, magische Reinigung und Sühne suchte, besonders nach dem Fremden und Geheimnissvollen haschend (der Isiscultus seit 43 a. Chr. in Rom; der orgiastische Cultus der Dea Syra), theils übernatürliche Aufschlüsse über die Zukunft, auch zu lasterhaften und verbrecherischen Zwecken (Chaldaici, Genethliaci, Mathematici), theils magische Künste und Beschwörungen.

2. Die Juden.

Ewald, Gesch. des Volkes Israel. 3. Aufl. Bd. 4 -7; Jost, Gesch. der Israel. seit der Zeit der Makk. 1820 ff. Bd. 1—4; Grätz, Gesch. der Juden. Bd. 3 u. 4. 2. Aufl. 1863 u. 1866; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géogr. de la Pal. p. I, 1867; Holtzmann, Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokr. und neutestamentl. Literatur (Gesch. des Volkes Israel von Weber und Holtzmann. 2. Bd. 1867); Gfrörer, Das Jahrh. des Heils. 2 Bde. 1838; Lutterbeck, Neutestamentl. Lehrbegriffe. 1. Bd. 1852; Langen, Das Judenth.

in Pal. zur Zeit Christi 1866; Kuenen, De godsdienst van Israël. 2 Bde. 1870; E. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch. Leipz. 1874. Von der 2. Aufl. u. d. Titel: Gesch. des jüd. Volks im Zeitalter Christi ist erst der 2. Bd., die inneren Zustände umfassend, erschienen. Leipz. 1886.

Die Liebe zum heiligen Lande und das Verlangen nach Wiederherstellung ihres Heiligthums hatte die verbannten Juden aus sonst befriedigenden Verhältnissen zur Rückkehr getrieben. Unter Billigung und Förderung des Cyrus hatte Serubabel, ein Abkömmling aus dem alten jüdischen Königshause, 535 a. Chr. die ersten Schaaren nach Judäa geführt, als persischer Statthalter. Nach längeren Hemmungen hatte erst Darius Hystaspes die Vollendung des Tempels gestattet und dazu Gelder aus den königlichen Einkünften des Landes bewilligt; 515 ward er vollendet. Die politische und religiöse Restauration wurde durch Nehemia als königlichen Statthalter und Esra als obersten Richter zum Abschluss gebracht. Esra sprach Recht nach königlicher Vollmacht, aber auf Grund des jüdischen Gesetzes. Auch der persische Statthalter Syriens, unter welchen nach Nehemia's Tode Judäa gestellt wurde, mischte sich in die inneren Verhältnisse nur wenig ein.

Das kleine Land wurde dann durch Alexanders Eroberungen in lebhafteren Contact mit der abendländischen Menschheit gebracht, aber auch hineingezogen in die Kämpfe der Diadochenzeit, und ägyptische (ptolemäische) und syrische (seleucid.) Herrschaft wechselte mehrmals. Als dann Antiochus Epiphanes mit gewaltthätiger Hand die Gräcisirung des spröden Volkes betrieb, im Jahre 170 Jerusalem besetzte und mit dem Greuel der Abgötterei die heilige Stätte entweiht hatte, erhob sich die hasmonäische Heldenfamilie (Makkabäer) zur Rettung der Religion und des Volksthums. Mattathias trat seit 167 an die Spitze. Aber noch seine Söhne Jonathan und Simon, obwohl bürgerliche Gewalt und hohepriesterliche Würde in einer Person vereinigend, müssen doch dabei eine syrische Oberhoheit anerkennen. Allmählich aber entwickelt sich daraus seit Hyrkan (135 v. Chr.) eine eigentliche selbständige Dynastie, Aristobul nimmt auch den Königstitel an. In gesteigertem Selbstgefühle tritt die jüdische Nation erobernd auf, erobert unter Hyrkan, Aristobul und Alex. Jannaeus Samarien, die palästinensischen Städte, die in heidnische Hände gerathen waren, und die benachbarten Gebiete Idumäa, Ituräa, und sucht bei den Unterworfenen die Beschneidung zu erzwingen. Aber die idealen Triebe dieser makkabäischen Zeit lassen rasch nach; die Gräuel der Thronstreitigkeiten und innern Parteiungen beginnen schon unter Aristobul. Endlich geben die Thronkämpfe zwischen Aristobul II.

und Hyrkan II., in denen der Idumäer Antipater eine entscheidende Rolle spielt, der römischen Macht (Pompejus) Veranlassung zum Eingreifen. Jerusalem wird erobert, Judäa wird Bundesgenosse und Freund Roms, Antipater gewinnt unter römischer Protection die factische Macht, während der Hasmonäer Hyrkan II. den Namen des Königs und Hohenpriesters noch behält. Endlich aber schwingt sich die „idumäische" Dynastie in dem von Cäsar (ägyptischer Krieg) begünstigten Herodes dem Gr. (39—4 a. Chr.) auf, einem fähigen, energischen und schlauen Regenten, der, in der Wahl seiner sittlichen Mittel unbedenklich, grausam und leidenschaftlich, sich an Rom lehnte und dem religiösen Geiste des jüdischen Volkes fremd blieb. Nach seinem Tode wurde 1) sein Sohn Archelaus Ethnarch von Judäa, Idumäa und Samaria, wurde aber 6 p. Chr. verwiesen und sein Land durch römische Procuratoren verwaltet; 2) Philippus sog. Tetrarch der nordöstlichen transjordanensischen Gebiete Batanäa, Ituräa, Trachonitis und Auranitis († 34 p. Chr.); 3) Herodes Antipas erhielt Galiläa und Peräa. Die Tetrarchie des Philippus kam nach dessen Tode (34) an einen Enkel Herodes des Gr., Herodes Agrippa I. (37), welcher 39 auch Galiläa und Peräa (nach dem Tode des Herodes Antipas) erhielt und endlich 41 das bis dahin durch die römischen Procuratoren verwaltete Gebiet (Judäa, Samarien), so dass von 41 bis zu seinem Tode 44 er König von ganz Palästina war. Aber nach seinem Tode wurde das ganze Gebiet wieder unter römische Beamte gestellt, nur erhielt Herodes Agrippa II. (Sohn des Agrippa I.) statt des ihm (47) verliehenen Königreichs Chalcis im Jahre 52 die Tetrarchie des Philippus und zugleich ein gewisses Aufsichtsrecht über den jüdischen Tempel.

Durch die Rückkehr aus dem Exil war nicht ein Gottesstaat, aber doch eine wenn auch politisch abhängige Gottesgemeinde hergestellt, in der Gottes Gesetz herrschen, und die sich von allem Fremden scheiden sollte. Im Gesetz, nämlich in der Herstellung des gesetzmässigen Heiligthums und Cultus und möglichst den gesetzlichen Forderungen entsprechender innerer Rechtszustände, ergreift das Volk in und mit seinem religiösen Gute zugleich sein nationales. Nach dem Eindringen des Hellenismus und der Bedrohung des religiös-nationalen Volksgutes durch Antiochus Epiph. ist das wieder der Grundgedanke der hasmon. Erhebung: Eifer um Gottes Gesetz, Absonderung von allem Heidnischen, wie die sogenannten Chasidim, die Frommen κ. ἐξ. diesen Geist repräsentiren. Das Prophetenthum ist verstummt, an seine Stelle aber treten die heiligen Schriften, zuerst und ganz vornehmlich die Thora; es ent-

wickelt sich das methodische Schrift- insbesondere Gesetzesstudium und gibt dem frommen jüdischen Leben seinen Charakter, und der einflussreiche und geehrte Stand der Schriftgelehrten (νομοδιδ.), die als Rab, Rabbi geehrt wurden. Ihr Beruf ist nicht bloss religiöse, sondern religiös-juristische Auslegung des Gesetzes als der Norm des gesammten religiös correcten bürgerlichen Lebens. Aus diesem Grundcharakter erklärt sich das Werthlegen auf Ueberlieferungen über die Auslegung (Application, Amplification) der Gesetzesbestimmungen, und die Entwicklung einer schulmässigen Lehrüberlieferung angesehener Gesetzeslehrer, welche als bindende Regel gilt (Halacha im Unterschied von der Haggada). In der talmudischen Vorstellung wird daraus das Bild einer ununterbrochenen Schulüberlieferung von der sogenannten (angeblichen) grossen Synagoge zu Esra's Zeiten herab durch die älteren „Sopherim“.

Für die Durchdringung des Volks mit den religiös-gesetzlichen Ideen war der Synagogendienst von besonderer Bedeutung. Unterweisung des Volks im Gesetz ist der primäre Zweck dieser in der nachexilischen Zeit aufgekommenen Sabbathversammlungen in den Versammlungshäusern (בֵּית הַכְּנֶסֶת), aber er hat sich zu einer Art secundären Gottesdienstes erweitert — die Schule ist zugleich zur Gebets- und Erbauungsversammlung geworden —, ein wichtiges Mittelglied für die Loslösung des Judenthums vom Tempel. Ueberall aber ist nun das Leben der Juden durchzogen von der Rücksicht auf die ganze Mannigfaltigkeit der gesetzlichen Vorschriften, welche Beschneidung, Speisegebote, Reinigungsgesetze, Zehnten, Opfer- und Gebetspflichten, Festfeier — betreffen. Die einflussreiche Partei der Pharisäer (genannt seit der Makkabäerzeit, aber in älteren Erscheinungen wurzelnd) repräsentirt am entschiedensten jenen Geist des streng und peinlich gesetzlichen, eben desshalb auch exclusiven Judenthums und vertritt überhaupt die specifisch religiösen (orthodoxen) Lehren des jüdischen Glaubens; und wie sie den Geist der jüdischen Schriftgelehrsamkeit praktisch zu machen sucht, ist sie auch in der berufsmässigen Schriftgelehrsamkeit besonders stark vertreten und verstärkt deren Wirkung. Ihre Rolle als religiös-politische, in diesem Sinne nationale Partei bringt sie in eine gewisse Opposition mit anderen Tendenzen der Zeit. Die hasmonäische Dynastie hatte unter Simon (143—35) hohenpriesterliche und fürstliche Würde in einer Person verbunden, durch Joh. Hyrkanus die Unabhängigkeit von den Syriern erreicht, und sein Sohn Aristobul I. hatte Königstitel und Diadem angenommen. Ein Gottesstaat schien an die Stelle der blossen Gottesgemeinde getreten zu sein. Die theokrati-

schen Reichshoffnungen, die messianische Idee musste mächtigen Aufschwung nehmen, ein tiefes Gefühl von der religiösen Mission des Volkes Gottes, von der zu erwartenden Herrschaft Gottes und seines Gesetzes auf Erden — auch über die Heiden — bemächtigte sich der Gemüther, aber die geschichtliche Lage, die Entwicklung des Volkes Gottes brachte es mit sich, dass mit dem Reiche Gottes auch die Idee von politischem Glück und Glanz und dergl. verknüpft gedacht wurde. Die apokalyptische Literatur, deren bestimmende Grundlage das Buch Daniel wurde, nahm von den Schicksalen des Volkes Gottes in seinen Conflicten mit den grossen Monarchien (Assyrien, Babylonien, Persien, Maced.-Gr.) die Grundanschauung von den auf einander folgenden herrschenden Weltmächten, welche schliesslich durch das herrliche messianische Reich beseitigt und abgelöst werden sollten. Nun standen die Pharisäer von Anfang auf Seiten des nationalen Gesetzes und auch der national-religiösen Hoffnungen. Aber die Hasmonäer, in die politischen Interessen und Kämpfe der Zeit hineingezogen, schlugen bald eine weltliche Richtung ein, welche den theokratischen Idealen wenig entsprach. Schon zur Zeit Johann Hyrkan's zeigte sich daher eine starke Spannung des Herrschers und der herrschenden Kreise mit den Pharisäern, welche eine geistlich-populäre Opposition bildeten, deren Ideal eigentlich die Abschaffung der weltlichen Königsherrschaft war. Unter Alexander Jannäus wurde ein furchtbarer Vernichtungskampf gegen die mächtige Partei geführt, aber schliesslich musste mit ihr doch Frieden gemacht, und sie von den Herrschern berücksichtigt werden. Die Pharisäer wussten aber dann ihren Frieden mit den idumäischen Emporkömmlingen zu machen, welche wiederum sie zu berücksichtigen Ursache hatten.

Im Gegensatz gegen die Pharisäer stand die sadducäische Partei, die der weltlich Vornehmen, die besonders an den herrschenden alten hohenpriesterlichen Geschlechtern, dem was man als jüdischen Adel bezeichnen kann, ihren Kern hatte. Dieselbe Stimmung, welche in der vormakkabäischen Zeit zur Hinneigung zu griechischer Sitte und Bildung geführt hatte, zeigte sich jetzt — gegenüber der gesetzlich strengen religiösen Richtung — als laxe, freisinnige Ansicht der politisch höher Gestellten, durch weltlich-politische Gesichtspunkte Bestimmten. Daher die Einschränkung des Gesetzes auf das, was in den mosaischen Schriften wörtlich enthalten ist, die Verwerfung der mündlichen, der Schultradition, und die Neigung die bürgerliche Gesetzgebung frei nach den Bedürfnissen der Gegenwart zu gestalten, und vor Allem das Leben und den Lebensgenuss von den lästigen Schranken der ängstlich-traditionellen Gesetzes-

bestimmungen zu befreien. Der Sinn wendet sich von den religiös-nationalen Hoffnungen ab, im Zusammenhang hiermit auch von der pharisäischen Auferstehungslehre, und richtet sich vornehmlich auf dieses Leben. Die Sadducäer, der Natur der Sache nach weniger eine geschlossene Partei, als Männer einer gewissen Schicht in der Gesellschaft, waren beim Volke wenig beliebt, ja oft als Ungläubige gehasst, als strenge (weltlich-strenge, büreaukratische) Beamte und Richter gefürchtet; sie waren aber in ihrem amtlichen Auftreten (so im Synedrium und als Hohenpriester) genöthigt, sich den pharisäischen — gesetzlichen — Forderungen vielfach zu fügen.

Essener. Mit Pharisäern und Sadducäern stellt Josephus als dritte (philosophische) Sekte der Juden die der Essener (Philo gewöhnlich „Essäer") zusammen. Diese sind wirklich eine Sekte, ja geschlossene Ordensgemeinschaft; der Name am wahrscheinlichsten von dem im Hebräischen und Chaldäischen zwar nicht vorkommenden, im Syrischen aber sehr gebräuchlichen חסא fromm. Zur Zeit Christi etwa 4000 Köpfe, theils in abgesonderten Colonien (wie die von Plin. h. nat. V, 17 geschilderte in der Wüste Engeddi am todten Meere, von welcher auch Dio Chrysostomus wahrscheinlich aus gleicher Quelle wie Plinius wusste, s. Synesius' Dion, opp. ed. Pet. p. 39), theils in Städten und Dörfern, doch in zusammenhängenden Gemeinschaften lebend, mit Ordenshäusern oder wenigstens Conventshäusern für die gemeinsamen Mahlzeiten. Eine mehrjährige Probezeit (ein doppelt abgestuftes Noviziat) geht der Aufnahme in die engere Ordensgemeinschaft voraus; auch Kinder werden aufgenommen um sie für das asketische Leben zu erziehen, strenger Gehorsam gegen die Obern und strenge Geheimhaltung der Geheimnisse des Ordens werden gefordert. Sie leben in Gütergemeinschaft und ehelos, doch kennt Josephus (nicht Philo) auch einen Essäerorden, welcher sich von den andern durch Zulassung der Ehe um der Nachkommenschaft willen unterschied, de bello Jud. II, 8, 13; beide aber, Jos. de b. Jud. II, 8, 2 und 18, 1, 5 u. Philo de Jud. bei Eus. praep. ev. 8, 11, 14—17 motiviren die Abweisung der Ehe aus Reflexionen, die nicht den geschlechtlichen Umgang als solchen für verwerflich erklären, Jos. l. l.: τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δε τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι κτλ. Bei frugalem Leben wechseln planmässig zugetheilte und geregelte Arbeit (Landbau, Viehzucht und allerlei friedliche Gewerbe, nicht Handel) mit religiösen Uebungen. Gebet vor Sonnenaufgang, gleichsam an die Sonne gerichtet dass sie aufgehe, geht der Arbeit, heilige Waschungen im kalten Wasser, auch sonst vielfach angewandt, gehen

der gemeinsamen, mit religiösen Gebräuchen und Gebeten verbundenen, in besonderer Kleidung gefeierten Mahlzeit voran, deren Speisen durch ihre Priester bereitet werden. Das Schwören verwerfen sie (trotz des Aufnahmeeides), ebenso das Salben mit Oel. Wie der Sabbath auf das strengste gefeiert wird, so steht überhaupt der Name des Gesetzgebers (Moses) im höchsten Ansehen, seine Lästerung bringt Tod. Gleichwohl sollen sie zwar Weihgeschenke aber keine Thieropfer im Tempel dargebracht und ihre eignen religiösen Weihen für kräftiger gehalten haben und deshalb vom Tempel ausgeschlossen sein, ihre Opfer für sich vollzogen haben, ob durch levitische Priester oder durch andre Erwählte ist zweifelhaft. Die mit Verwerfung des Thieropfers in Verbindung gebrachte Annahme, dass sie sich des Fleisches und Weines ganz enthalten hätten, ist nicht sicher zu belegen und aus manchen Gründen unwahrscheinlich (s. Schürer 2. A. II., 478 Anm. 66). Auf die Angaben des Jos. (und Philo) über ihre Vorstellungen vom Verhältniss der Seele zum Leibe und von der Unsterblichkeit ist desshalb nicht zuviel zu geben, weil sie nach den verbreiteten asketisch-philosophischen Vorstellungen für das hellenische Publikum etwas zurecht gemacht zu sein scheinen. Dagegen ist glaubhafter, dass ihnen neben den heiligen Schriften der Juden eigne alte Schriften ihrer Sekte zugeschrieben wurden, ein besonderes Werthlegen auf Engellehre, eine Beschäftigung mit heilkräftigen Pflanzen und Zaubermitteln, sowie eine auf Schriftstudium und persönlichen Reinigungen ruhende Kunde der Zukunft, die sie öfters bewährt haben sollen.

Quellen: Fl. Joseph., De bello Jud. 2, 8, 2 ff., Antiqq. 13, 5, 9. 15, 20, 4 f. 18, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber 12—13 und bei Euseb., Praep. ev. 8, 11.

Die im Talmud nicht sicher, jedenfalls nicht dem Namen nach, aufzuweisende, dagegen für die christliche Sektengeschichte wichtige Erscheinung sucht man entweder als eine rein jüdische Entwicklung (aus dem chasidäischen und pharisäischen Judenthum) zu begreifen, als eine einseitige Steigerung gewisser pharisäisch gesetzlicher Forderungen, oder (Ritschl) als Versuch der Verwirklichung priesterlicher Reinigkeit und priesterlicher Würde (die Gemeinschaft ein Volk von Priestern), oder (Lucius) aus einer Lossagung der „Frommen" während der Makkabäerzeit von dem damals für illegitim gehaltenen Tempeldienst. Aber die Verwerfung der Thieropfer und jene eigenthümliche Art von Sonnenverehrung (Wendung gegen Osten) erscheinen bei jüdischer Grundlage doch als fremdartig und auffallend (vgl. Schürer 2. Aufl. 488 f. u. das dort Angeführte). Oder man sieht in ihnen eine Mischbildung unter heidnischen Einflüssen, persischen und buddhistischen (Hilgenfeld), solchen des syrisch-palästinensischen Heidenthums (Lipsius) oder hellenischen des asketisch-dualistisch gestimmten Pythagoreismus (Zeller, Schürer u. v. A.), so dass wir eine auf echt jüdischer Grundlage erwachsene, aber unter pythagoreische und vielleicht parsische Einflüsse gerathene und dort vom gemeinen Judenthum sich separirende Gemeinschaft vor uns hätten. Die

Auffassung der Essener nicht als Orden, sondern ursprünglich als Stamm, der, mit Israel verbunden, die patriarchalische Lebensweise grossentheils beibehielt, zu dem Tempel von Jerusalem mit seinen Opfern in einem nur losen Verhältniss stand und bei der steigenden Veräusserlichung des Judenthums noch einen frischen Hauch prophetischen Geistes bewahrte, und bei welchem dann zur Zeit Christi Manche Ruhe und Frieden suchten, so dass der Stamm zu einer Art Orden wurde (Hilgenfeld, ZwTh 1882, 257. 292, und Ketzergesch. des Urchristenth. S. 87 ff., bes. 98 und 138), hat an Nilus, De monast. exercit. c. 3 (bei Mgr. 97, p. 721), der auf die Kinder Jonadab's, die Rechabiten (Jerem 35, 6. 8 u. ö.) verweist, einen ganz unsicheren Anhalt und widerspricht nicht nur der von Hilgenfeld eben desshalb als unecht verworfenen philonischen Stelle aus der Apologie für die Juden (Euseb., Praep. ev. VIII, 11), sondern auch der Schilderung des Josephus (de bello Jud. II, 8, 2—13) und der Philo's in quod omnis prob. liber § 12 sqq. Die Annahme hellenischer (pythagoreischer) Einflüsse hatte an der Schilderung der Therapeuten in der dem Philo zugeschriebenen Schrift de vita contemplativa einen starken Anhalt. Diese erscheinen als eine asketische Gemeinschaft von Männern und Weibern, welche der Contemplation sich ergeben, auch anderwärts sich finden, besonders aber in einer grossen Kolonie von Hütten und Dörfern nahe dem See Mareotis bei Alexandria. Die Eintretenden verzichten auf ihr Vermögen, leben in voneinander etwas abstehenden Häusern, deren jedes ein heiliges Gemach (Semneion oder Monasterium) hat, wohinein keine irdische Speise kommt. Hier leben sie die ganze Woche den heiligen Betrachtungen und der Erforschung des allegorischen Sinnes der heiligen Schriften (Gesetz, Propheten und Psalmen), wofür sie auch alte Schriften benützen, und dichten erhabene Hymnen; sie verlassen diese Zelle nur nach Sonnenuntergang, um zu essen und zu schlafen, das Haus selbst aber verlassen sie die ganze Woche nicht. Am 7. Tage aber, wo alle Arbeit ruht, kommen sie, mit Oel gesalbt, zusammen zu gemeinsamer Feier, wobei aber Weiber (meist ältere Jungfrauen) und Männer durch eine Scheidewand getrennt sind. Auch der 49. und 50. Tag wird gefeiert durch gemeinsame Mahlzeiten von Brot, Salz, Ysop und Wasser, in weissen Gewändern unter heiligen Vorträgen und Gesängen (Wechselgesängen), und durch eine heilige Nachtfeier (παννυχίς), welche unter Chortänzen und Gesängen zwischen Männer- und Weiberchor begangen wird, angeblich in Nachahmung des Gesanges Mosis und der Mirjam. Hervorgehoben wird, dass diese wahrhaften Himmels- und Weltbürger keine Sklaven haben, weil Alle Freigeborene seien.

Die Bekämpfung der Echtheit jener Schrift Philo's durch Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese 1879, welcher sie einem christlichen Verfasser zuweist, der dabei die Anfänge des christlichen Mönchthums vor Augen hatte, hat die herkömmliche Anschauung stark erschüttert. Die Schrift war bereits von Andern dem Philo abgesprochen worden und schon Grätz (Gesch. der Juden. 2. Aufl. 3, 463 ff.) hatte sie einem christlichen Verfasser, der in Wahrheit christliche Mönche des 3. Jahrhunderts schildere, zugesprochen, während andere bei einem jüdischen Verfasser, etwa aus Philo's Schule, stehen blieben, der seinem asketischen philosophischen Ideal eine fingirte Wirklichkeit geliehen habe. Aber gegen Lucius' Annahme bleiben doch erhebliche Bedenken (s. Weingarten, RE 10, 761 ff.), welche durch Harnack (ebd. 15, 548 ff.) schwerlich alle beseitigt sind. Und jetzt tritt Massebieau (Le traité de la vie cont. in d. Revue de l'histoire des religions 8. année t. XVI, Nr. 2,

p. 170—198) wieder für die philonische Abfassung ein. — In Lucius' Spuren glaubt nun Ohle, ZwTh 1887, 298—344, 376—394 weiter gehen und auch den die Essener betreffenden Abschnitt von Philo's Schrift quod omnis probus liber §§ 12 u. 13 als eine Interpolation von demselben Verfasser ansehen zu dürfen, der auch hier in den angeblichen Essenern nur verkappte christliche Mönche schildere. Ja er räumt, indem er (ebd. 1888, 221—275) auch die Hauptabschnitte bei Josephus als Interpolationen zu erweisen sucht, mit den Essenern überhaupt auf. Schwerlich mit Recht. Allerdings lassen sich gegen die philonische Schrift gewisse Bedenken geltend machen, würden dann aber die ganze Schrift treffen. Auch Ausfeld, de libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον qui inter Philonis Alexandr. opera fertur, Gött. 1887 (Gött. Dissert.) nimmt umfangreiche Interpolationen (nicht bloss hinsichtlich der Abschnitte über die Essener) an. Die ursprüngliche Schrift soll nicht von Philo, sondern von einem Stoiker herrühren, der Interpolator aber den Philo geplündert haben; er sieht in ihm einen vom Judenthum stark berührten, monotheistisch gesinnten Griechen, glaubt diesen aber der Zeit nach sehr nahe der ursprünglichen Schrift selber stellen zu müssen.

Seinen grossen Einfluss und seine ganz ungemeine Bedeutung für die Einbürgerung des Christenthums in der heidnischen Welt hat nun aber das Judenthum durch seine grosse Diaspora erlangt.

Nur ein kleiner Theil der Juden war aus dem babylonischen Exil zurückgekehrt. Eine grosse Zahl blieb in Babylonien, verbreitete sich über Mesopotamien und Ostsyrien, unter persischer dann parthischer (arsacidischer seit 256) Herrschaft. Diese „babylonischen" Juden blieben in lebhaftem Verkehr mit Jerusalem, wohin ihre Tempelsteuern abflossen, deren Aufsammlung die gemeinsamen Schatzkammern zu Nahardea und Nisibis dienten. Nicht minder sind frühzeitig jüdische Niederlassungen in Arabien entstanden.

Für die griechisch-römische Welt aber, wurde die schon bei Gründung von Alexandrien durch Alexander d. Gr. hierher geführte, später durch Zuzug sehr verstärkte jüdische Colonie von grosser Bedeutung. Von hier gingen Juden nach Libyen und Cyrenaica in grosser Zahl. Nicht minder waren in Syrien Antiochia und Damascus wichtige Mittelpunkte. Von Antiochus d. Gr. wurden Juden in kleinasiatischen Landschaften (Phrygien, Lydien) angesiedelt, und von hier wie von Alexandria aus die griechischen Küstenländer von den orientalischen Gästen aufgesucht und besetzt. Nach Rom brachte Pompejus nach Eroberung Jerusalems grosse Schaaren von Kriegsgefangenen (darunter der Hasmonäer Aristobul und seine Söhne), welche später durch Cäsar freigelassen wurden (libertini vgl. AG 6, 9), sich Synagogen errichten und ihre eigene Gemeindeverfassung geben durften, auch einen eigenen Stadttheil jenseits des Tiber bewohnten.

Auch diese über das römische Reich sich verbreitende zahlreiche Judenschaft blieb an ihren religiösen Mittelpunkt Jerusalem

geknüpft, sah im jüdischen Synedrium eine Art geistlicher (theologisch juristischer) Autorität, zahlte ihre Tempelabgaben dorthin und besuchte an den Festen in grosser Zahl den geheiligten Boden. Eine seltsame aber auch alleinstehende Ausnahme bildete der sog. Onias-(Honjah-)Tempel zu Leontopolis in Aegypten, von dem Priester Honjah unter dem Schutz des Ptolemäus Philometor (seit 170) errichtet. Gegensatz nicht gegen das Heiligthum in Jerusalem, sondern gegen den für unrechtmässig gehaltenen Hohenpriester daselbst hatte dazu geführt; daher denn auch die jüdische Orthodoxie diesen ägyptischen Gottesdienst zwar für unrechtmässig erklärte, aber nicht eigentlich mit dem Makel des Götzendienstes behaftete. Es war übrigens nur ein kleiner Tempel mit ummauertem Vorhof, worin ein Brandopferaltar stand.

Wie die Juden in Aegypten durch manche Ptolemäer entschieden begünstigt worden waren, so war auch im römischen Reich im Ganzen ihre Lage eine günstige, ihre Religion als alte Volksreligion anerkannt, ihrer innern Gemeindeverwaltung eine gewisse Selbständigkeit gewährt (die Verhältnisse im Einzelnen verschieden). Von Cäsar und Augustus sind ihnen mehrfache Begünstigungen, z. B. Befreiung vom Kriegsdienste u. dgl. zugestanden. Sie haben nun in dieser Diaspora im Reiche ihre wunderbar abstossende und anziehende Wirkung zugleich geübt und sind dabei selbst in jenen innern Umbildungsprocess des Hellenismus hineingezogen. Jene eigenthümlich zähe und doch geschmeidige Art, und jene Betriebsamkeit befähigt sie in alle Verhältnisse einzugehen und doch dabei ihr eigenthümliches Besitzthum — väterliche Religion und Satzung und das stolze Gefühl, Gottes auserwähltes Volk zu sein — zäh festzuhalten und in diesem Bewusstsein fest zusammenzuhalten. Und so abstossend ihre Eigenart im Grossen und Ganzen auf die römische Gesellschaft wirkt, sie haben doch etwas, was religiös unbefriedigte und verlangende Gemüther anzieht. Die bildlose Verehrung des Einen Gottes, ein Monotheismus nicht bloss philosophischer Reflexion, sondern mit dem Charakter positiver geschichtlicher Offenbarung und entschieden sittlicher Abzweckung, eine Religion zuversichtlichen Glaubens und entschiedener Hoffnung, ihre Ausprägung in einem altehrwürdigen Gesetze, mit dessen statutarischen Bestimmungen sich doch ein starker allgemein moralischer Inhalt verbindet, der Synagogendienst mit seiner Belehrung und Erbauung auf Grund geheiligter Schrift, dies alles konnte auf religiös verlangende Gemüther eine grosse Anziehungskraft üben und hat sie geübt, und die Juden haben nicht unterlassen heran-

zuziehen und zu werben. In der That stand im Beginn der römischen Kaiserzeit die schon lange geübte Werbung von Proselyten in hoher Blüthe, und alle auswärtigen Judengemeinden bilden die Mittelpunkte dafür. Trotz allem Spotte der Heiden über die anstössigen Sitten der Juden hatte der jüdische Bekehrungseifer (dessen bedenkliche Seite das Wort des Herrn Mt 23, 15 bezeichnet) ausserordentliche Resultate, welche der Spott eines Horaz und die Klage eines Seneca (bei August de civit. dei VII, 11: victi victoribus legem dederunt) nicht minder erkennen lässt, als das Rühmen des Josephus (c. Ap. 2, 39); besonders Frauen, und zwar gern und mit Erfolg vornehme, zogen sie an. Verhältnissmässig freilich wenige liessen sich als sog. Proselyten der Gerechtigkeit völlig in die Volksgemeinschaft aufnehmen (wie das Fürstenhaus von Adiabene, dem kleinen Vasallenstaat des parth. Reichs, Josephus Ant. 20, 2 ff. bell. Jud. 2, 19, 2; 4, 19, 11 u. ö.), die Männer durch Beschneidung, beide Geschlechter durch Taufe (Tauchbad תְבִילָה) und Opfer (Schneckenb. lässt die sogen. jüdische Proselytentaufe erst später entstanden sein, vielleicht [?] unter Einwirkung christlicher Sitte, aber ein nothwendig erforderliches Reinigungsbad ergab sich für den übertretenden Heiden von selbst aus den jüdischen Reinigungsgesetzen). Weit häufiger aber ist der Eintritt in das Verhältniss der Proselyten des Thors (σεβόμενοι des N. T.). Die gesetzlichen Bestimmungen über die Stellung der Fremden im heil. Lande, denen Aufenthalt und Verkehr im Lande unter der Bedingung der Befolgung gewisser Gebote gestattet wurde (Lev 17, 8 ff.), sind vom talmudischen Judenthum auf solche Heiden angewendet worden, welche sich an Glauben und gottesdienstliche Uebung (Synagoge) der Juden anschliessen wollten, und der Talmud zählt danach 7 sogenannte Noachische (also der gesammten Nachkommenschaft Noah's, nicht bloss dem Volke Gottes geltende) Gebote auf, zu denen die Genannten sich zu verpflichten haben (Enthaltung von Götzendienst, Gotteslästerung, Todschlag, Blutschande, Diebstahl, Ungehorsam gegen die Obrigkeit, Genuss von Blut). Dass eine ähnliche, wenn auch noch nicht so formulirte Forderung schon zur Zeit Christi an die Freunde Israels und seines Glaubens gestellt wurde, dafür ist das sogenannte Aposteldecret (AG 15) ein indirekter Beweis, welches offenbar ein bestehendes Verfahren gegen jüdische Proselyten auf die zur christlichen Gemeinschaft tretenden Heiden anwendet. Wurden viele Heiden wirklich durch religiöses Verlangen und das Wohlgefallen an den erhabenen Vorstellungen des jüdischen Monotheismus angezogen, so andere nicht minder durch die abergläu-

bische Neigung zu fremden Culten; und nicht nur fanatische Pharisäer, sondern auch eine bedenkliche Art dunkler jüdischer Existenzen wusste sich (als Zauberer und Wahrsager) diese Neigung zu Nutzen zu machen.

Gerade diese Erfolge des durch seine Eigenthümlichkeit und Ansprüche abstossenden Volks nährten dann auch wieder die Vorurtheile der hellenischen und römischen Gesellschaft gegen dasselbe. Unter den Männern, welche schriftstellerisch ungünstig sich über die Juden äusserten, wie schon Manetho (Anfang der Ptolemäerzeit; wogegen Hekatäus günstig über sie urtheilte), dann im letzten Jahrhundert Apollonius Molon, Posidonius Rhodius (b. Cicero), Chaeremon zu Augustus' Zeit und Lysimachus, ragte als besonders gehässig hervor Apion, ein alexandrinischer Literat zur Zeit des Tiberius (cf. Müller, Fragm. hist. Graec. III, 506—16), gegen welchen, wie gegen sonstige Angriffe von hellenischer Seite, Fl. Josephus die zwei Bücher gegen Apion (richtiger, da nur ein Theil des Buchs sich gerade gegen Apion richtet: πρὸς τοὺς Ἕλληνας [Porphyr.], oder: περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος [Orig.], da diese Apologie des Judenthums in der That ein besonderes Gewicht auf die Nachweisung des hohen Alters des jüdischen Volkes legt) schrieb. Zahlreiche abgeschmackte Märchen über ihre Geschichte und Fabeln über ihre religiöse Verehrung circulirten, wie die über die Verehrung eines Eselskopfs und über Menschenopfer (Jos. c. Ap. 2, 7). Ihre unter Cäsar und Augustus begünstigte Lage reizte noch mehr gegen sie; unter Tiberius wurden sie nur vorübergehend (und nur in Rom) Gegenstand bekämpfender Massregeln. Unter Caligula kam der Hass gegen die in Alexandrien so zahl- und einflussreichen Juden dort zum Ausbruch bei Gelegenheit der Anwesenheit des Königs Herodes Agrippa I., ein Aufstand, den der römische Statthalter Flaccus begünstigte. Damals zog die jüdische Gesandtschaft unter Philon's Führung nach Rom, der so viele römische Juden sich anschlossen (Phil. leg. ad Caium). Uebrigens änderte dann Caligula's Tod die Verhältnisse und auch die römische Judenaustreibung unter Claudius (Sueton. Claud. 25) war nur eine vorübergehende und nur Rom betreffende Massregel. Erst der Ausbruch des jüdischen Kriegs änderte unter den Flaviern die allgemeine Lage der Juden wesentlich, s. unten.

Den grossen Einfluss und die bedeutende religiöse Einwirkung hätten die Juden in der griechisch-römischen Welt nicht erringen können, wenn sie sich nicht selbst in der Diaspora der Einwirkung der hellenischen Bildung ausgesetzt hätten, wodurch erst ein Boden der Verständigung geschaffen wurde. Die Hinneigung der palästi-

nensischen Juden zur Griechenthümelei — griechische Sprache und im Zusammenhang damit Erschliessung für die die Zeit beherrschenden Anschauungen, bis zur Ausserachtsetzung ihrer specifischen religiös-nationalen Güter — wie sie seit der Diadochenzeit sich wiederholt geltend macht, hatte zwar an der makkabäischen Aufraffung ein energisches Gegengewicht gefunden, aber die politischen Beziehungen und Kämpfe führten nothwendig immer wieder zu starken Berührungen. In noch viel höherem Grade aber waren die Juden in der Diaspora, welche in lebhaften Handels- und gewerblichen Verkehr mit der Welt traten, genöthigt, sich des Verkehrsmittels der griechischen Sprache zu bedienen, so dass den in griechischer Umgebung Angesiedelten allmählich die Kenntniss ihrer eigenen Sprache verloren gehen konnte. Mit dem Eingehen auf griechische Sprache und Antheilnahme an griechischer Bildung erweiterte sich der geistige Horizont, und aus den sich verschmelzenden Elementen erzeugten sich, begünstigt durch den allgemeinen Charakter der hellenistischen Periode, eigenthümliche Anschauungen. Frühzeitig ward das Bedürfniss empfunden, die heiligen Bücher in die griechische Sprache zu übersetzen und diesem Bedürfniss nach und nach durch bruchstückweise Uebersetzungen biblischer Abschnitte für Synagogengebrauch genügt. Die Anfänge solcher Uebersetzung mögen in der That bis in die Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus 283 ff. a. Chr. zurückreichen, dem die Sage die Veranstaltung der ganzen griechischen Bibelübersetzung durch die 72 jüdischen Dolmetscher zuschreibt (vgl. den Brief des [Pseudo] Aristeas [Aristaeus Joseph. Antt. 12, 2] bei Merx, Archiv f. w. Forsch. des A. T. I, 3). — Die aus solchen Bestrebungen erwachsene griechische Bibel des A. T. (Septuaginta), selbst schon ein Denkmal der begonnenen Verschmelzung des hebräischen Geistes mit hellenischen Elementen, hat wieder in dieser Richtung befruchtend gewirkt und eine eigenthümliche religiöse Bildungsgrundlage von unermesslicher Bedeutung abgegeben. Sie hat in den sogenannten Apokryphen jüngere jüdisch-religiöse Schriften, theils ursprünglich griechisch geschriebene, theils griechische Uebersetzungen ursprünglich hebräisch geschriebener, mit aufgenommen, in denen sich uns Dokumente dieses hellenistischen Judenthums erhalten haben. Es treten jüdische Schriftsteller auf, welche in griechischer Sprache mit der Geschichte ihres Volkes bekannt machen wollen, zum Theil mit der ausgesprochenen Tendenz auf Verherrlichung des jüdischen Volkes (Demetrius, Eupolemos, Artapanos, bei welchem diese Neigung sich schwindelhaft steigert; alles Herrliche und Grosse in heidnischer Kunst und Wissenschaft wird vom Judenthum abgeleitet, Moses

mythologisch glorificirt; der Verfasser des Aristeasbriefs) und auf Empfehlung des Judenthums in den Augen der gebildeten Welt; so zuletzt nach dem jüdischen Kriege Josephus in der Archäologie, welche wie die Schrift gegen Apion bezweckt, die ältere jüdische Geschichte gegen heidnische Einwände zu vertheidigen, während de bello Judaico die Ereignisse, an denen er selbst betheiligt war, so darzustellen suchte, wie er, nachdem er seinen Frieden mit den Römern gemacht, wünschte, dass sie römischen Augen erscheinen sollten. Daneben treten die von lebhaftem Nationalgefühl durchzogenen Bücher der Makkabäer, das erste wahrscheinlich Uebersetzung eines hebräischen Originals, das zweite griechisch geschrieben, das dritte eine religiöse Tendenzschrift aus Caligulas Zeit. Aber auch auf das Gebiet hellenischer Kunstdichtung folgt der hellenistische Jude. Ein Epiker Philo besingt in Hexametern die heilige Stadt, ein Ezekiel schreibt ein Drama ἐξαγωγή über den Auszug der Kinder Israel. Unter den Namen gefeierter heidnischer Autoritäten wendeten sich hellenistisch-jüdische Schriftsteller an die Heidenwelt, um in ihren Formen für jüdischen Gottesglauben, Sittenlehre und jüdische Weltanschauung zu wirken. Jüdischen Ursprungs ist eine Hauptmasse in den Sibyllinischen Weissagungen, worin in Hexametern, unter Mitbenutzung älterer heidnischer Orakelsprüche und unter Vermischung biblischer Ueberlieferungen mit heidnischen mythologischen Ideen zu wahrer Gotteserkenntniss und reinerem Leben gerufen wird, unter Hindeutung auf das auserwählte Volk, „das den Sterblichen allen als Führer des Lebens gesetzt ist“ (III, 195). Aus ähnlichen Absichten entspringt das unter dem Namen des alten griechischen Gnomendichters Phokylides von Milet (6. Jh.) veröffentlichte Gedicht, worin mit Zurückstellung der specifisch jüdischen Satzungen eine jüdische (monotheistische) Moral gelehrt wird, ein Versuch also, den allgemeinen sittlichen Kern des Judenthums, aus seiner harten Schale gelöst, den heidnischen Völkern zu bieten' — etwa das, was man von den Proselyten des Thors fordert (vgl. Bernays ü. das Phokylideische Gedicht 1856; vgl. Gesammelte Abh., herausg. von Usener I, 192—261. Einen christlichen Ursprung mit Harnack, ThLZ 1885 S. 160 anzunehmen, ist doch nicht unbedenklich; vgl. Schürer [2. A.] S. 824. Funk, Doctr. duod. apost. p. XIX).

Vor allem bemächtigte sich das hellenistische Judenthum der griechischen Philosophie im Sinne einer Verschmelzung jüdischer Religionsanschauungen mit derselben zu einer religionsphilosophischen Weltanschauung. Schon in den Ausläufern der — noch hebräischen — Spruchweisheit sieht man die beginnende Einwirkung hellenischer

Philosophie, so im Kohelet, in welchem man (Plumtre u. A.) Epikureisches und Stoisches, oder neuerlich (E. Pfleiderer) Heraklitisches wiederzufinden meint. Aber durchschlagender ist jedenfalls diese Verschmelzung bei den hellenisch redenden Juden. Der Alexandriner Aristobul um 160 (unter Ptolemäus Philometor; Fragmente bei Eus. praep. ev. u. Clem. Alex.) sieht im Alten Testament die Quelle aller Weisheit, aus der Plato, Pythagoras geschöpft haben. Die Namen des Orpheus, Linus, auf welche schon von Alters religiösmysteriöse Weisheit zurückgeführt wurde (orphische Gedichte), benützt der jüdische Hellenismus, um sie wie Hesiod und Homer in zum Theil selbständig erfundenen, zum Theil nur jüdisch umgedichteten Versen Zeugniss ablegen zu lassen für jüdischen Glauben, Religionssitte und religiöse Moral. Eine Anknüpfung für die religionsphilosophischen Bestrebungen des jüdischen Hellenismus lag in der noch im Wesentlichen rein hebräischen Spruchweisheit (Sprüche Sal.; Jes. Sirach), an welche in Form und allgemeiner Grundlage das griechische Buch der Weisheit (griechische Bibel, auch bei Fritzsche libri apocr.) unter dem Namen Salomo's sich anschliesst, von unbekanntem jüdischen (nicht: christlichen, Weisse, Noack, Kirschbaum) Verfasser. Die beherrschende Idee der in lebhafter Personification vorgestellten göttlichen Weisheit, als Abstrahlung göttlicher Herrlichkeit, Princip der Offenbarung und Weltwirksamkeit Gottes wurzelt in echt hebräischer Weisheitslehre (Hiob 28. Sprüche Sal. 8. Sirach), aber assimilirt sich platonischen mit Stoischem gemischten Vorstellungen, die wie die platonischen Lehren von der Schöpfung aus der gestaltlosen Materie, Präexistenz der Seelen, Leib als Gefängniss der Seele etc. in das gebildete Zeitbewusstsein übergegangen waren. — Den Höhepunkt dieser hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie bezeichnet der alexandrinische Jude Philo zur Zeit Christi, aus angesehenem priesterlichen Geschlecht stammend, Bruder des auch am kaiserlichen Hofe angesehenen ägyptischen Alabarchen (d. h. eines hohen Finanzbeamten, nicht Ethnarch der Juden, s. Schürer [2. Aufl.] S. 540) Alexander Lysimachus. Ein sicheres Datum seines Lebens ist seine Betheiligung an der jüdischen Gesandtschaft an Kaiser Caius (Caligula), die sich über die Massregeln des Statthalters Flaccus zu beklagen hatte. Philo war damals (39 v. Chr.) bereits in vorgerücktem Alter. Wie hier als Vertreter seines Volkes, erscheint er auch sonst als gläubiger, die Schrift vor allem hochhaltender Jude, der bei aller philosophischen Ausdeutung derselben an der Verpflichtung zum gesetzlichen Leben festhalten und die messianischen Reichshoffnungen seines Volkes wenigstens nicht aufgeben will. Und doch lebt er zugleich ganz in

der reichen Welt der griechischen Literatur, auch der historischen und poetischen, nicht bloss der philosophischen. Mit Verehrung blickt er auf zu allen den grossen hellenischen Philosophen, soweit sein eklektisches Philosophiren in ihnen Nahrung findet für seine religiöse und ethische Spekulation, also vor allem zu Platon, aber keineswegs ausschliesslich, wie denn mit Platonischem sich eng bei ihm Stoisches verbindet, auch Pythagoreisches und Aristotelisches u. s. w. Ganz abweisend steht er nur dem Epikureismus und der religiösen Skepsis gegenüber. Hier vollzieht sich jene für die Geschichte der christlichen Kirche und Gestaltung ihrer Theologie entscheidende Verschmelzung hellenischer Speculation mit jüdischer Religion und erzeugt eine Religionsphilosophie, in welcher die Philosophie selbst religiös und offenbarungsbedürftig wird, die Religion aber in einer spekulativen Weltanschauung sich verkörpert, und in welcher zugleich das Ideal des Weisen mit dem des Frommen zusammenfällt, und die sittliche Erhebung ihr Ziel in der Flucht aus der Sinnlichkeit und im mystischen Schauen Gottes findet. — An der göttlichen Urkunde, der inspirirten heiligen Schrift, werden mittels der allegorischen Auslegung, wie sie schon Platon, in viel umfassenderer Weise aber die Stoiker zur philosophischen Deutung religiöser Mythen angewandt hatten, die Ideen von Gott als dem höchsten reinen Seienden, von der Weltbildung aus der Materie durch die ewigen göttlichen Kräfte, von dem göttlichen Logos als Inbegriff aller Offenbarung und Weltwirksamkeit Gottes, von dem in die fremde sinnliche Welt versenkten Menschen als Geiste, von seiner Befreiung durch asketische Tugend und Erhebung im Wissen und Schauen u. s. w. entwickelt. Ueberall soll in der Schrift hinter dem wörtlichen (geschichtlichen oder gesetzlichen) Sinne ein vermeintlich tieferer Sinn (spekulative resp. ethische Ideen, höhere Wahrheiten) gefunden werden, welcher sich nur der reinen Gesinnung der erleuchteten Frömmigkeit erschliesst. Anstösse, welche bei wörtlicher Auffassung der Schrift sich ergeben, in unwahren, Gottes unwürdigen oder widerspechenden Vorstellungen, sind selbst gottgewollte Fingerzeige, um dem verborgnen geistigen Sinne nachzugehen. Unwillkürlich wird hier die positive offenbarungsgeschichtliche Religion zur Hülle einer universellen, allgemein humanen philosophischen, ihr Kern wird erweicht und mit fremder Metaphysik versetzt, aber ihr ethischer Monotheismus doch dem gebildeten Bewusstsein nahe gebracht.

Zahlreiche Schriften (Abhandlungen) Philo's schliessen sich an einzelne Parthien des Pentateuchs, insbesondere an Ur- und Patri-

archengeschichte: περὶ κοσμοποιΐας de mundi opificio, philosophische Deutung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, legis allegoriarum libb. 3; Deutung der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte u. v. a. Andere enthalten vorwiegend ethische Betrachtungen im Anschluss an Dekalog- und Ritualgesetze. Die grosse Masse also in Form freier exegetischer Behandlung, andere wie die Leben des Abraham, des Joseph, vita Mosis in mehr biographischer Weise. In philosophischer Form quod omnis probus liber, und de vita contemplativa (diese jedoch in ihrer Echtheit sehr angefochten). Von den 5 Büchern über die Geschicke der Juden unter Kaiser Cajus sind die Schrift c. Flaccum und die legatio ad Gaium erhalten.

Opp. ed Mangey. 2 voll. Lond. 1742, Handausgabe von Richter, Leipzig 1828—30 und Tauchn. 1851—53; De mundi op. ed. Müller.

Ueber Philo und die alex. Religionsphilosophie die Werke von Gfrörer, Philo 1831 und Gesch. des Urchrist. 1838 I; Dähne, Geschichtl. Darst. der jüd. alex. Rel.-Philos I, 1834; Zeller, Philos. der Griechen III, 2; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des A. T., Jena 1875 u. A.; Schürer, Gesch. des jüd. Volks. 2. Aufl. II, 831 ff.

3. Die Samaritaner.

Literatur: Juynboll, Comm. in hist. gentis Samar., Lugd. Bat. 1846. 4.; Grimm, Die Samaritaner, München 1854; Heidenheim, Untersuchungen, in dessen deutscher Vierteljahrsschrift I; Kohn, Samarit. Studien, Breslau 1868; Derselbe, Zur Sprache, Literatur etc. d. Sam., Leipz. 1876 (Abh. KDM V); Appel, Quaestiones de rebus Sam., Bresl. 1874. Die Art. von Petermann (RE), Schrader (Schenkels BL.) und Kautzsch (Riehms Hdb. u. RE. [2]).

Nach dem Untergang des Reiches Israel und der Wegführung der Masse seiner Bewohner verpflanzte Sargon heidnische Colonisten dahin aus den Provinzen Babel, Cutha, Ama, Hamath und Sepharvaim (2 Kön 17, 24 ff.), denen später noch Nachschübe folgten. Im Munde der Juden erhielt die Bevölkerung den Namen Cuthim, Cuthäer. Sie vermischten sich mit den wahrscheinlich an Zahl nicht geringen Resten der im Lande zurückgebliebenen Israeliten und schlossen sich an die Landesreligion an. Schon nach Rückkehr des ersten Zuges der Juden unter Serubabel und Josua (537 a. Chr.) versagten aber die Juden diesem unreinen Mischvolke die Gemeinschaft des Gottesdienstes (Esr 4, 7 ff.). Da hintertrieben die Samaritaner den jüdischen Tempelbau bis ins 2. Jahr des Darius (520 Esr 4, 1 ff. 24). Noch unter Esra und Nehemia wurde der Bau der Mauern Jerusalems (445 a. Chr.) nur unter steter Bedrohung der Samaritaner ausgeführt (Neh 4, 1 ff.). In der ptolemäischen und seleucidischen, wie in der römischen Zeit theilten sie zwar im Ganzen das politische Schicksal der Juden, standen aber gern auf Seiten ihrer Gegner. Sie bildeten einen Gegenstand des

Hasses und der Verachtung von Seiten der Juden (Sir 50, 25 f.), die den Verkehr mit ihnen möglichst mieden (Jo 4, 9. Lc 9, 32.), um so mehr als sie ihre Ansprüche auf das religiöse Erbe Israels geltend machten. Die Gründung eines eigenen Tempels für die Samaritaner auf dem Berge Garizim wird von Josephus (antiqu. 11, 7, 2 und 8, 2 ff.) auf einen jüdischen Priester Manasse zurückgeführt, der, mit der Tochter des persischen Satrapen von Samarien, Sanaballetes, vermählt, eben wegen des ausländischen Weibes von den Juden angefochten wurde, und dem nun sein Schwiegervater den samaritanischen Tempel gebaut habe, um ihn dort zum Hohenpriester zu machen. Die Versetzung dieser Geschichte in die Zeit des Darius Codomannus und Alexanders des Grossen scheint auf geschichtlicher Ueberlieferung über die Entstehung des samaritanischen Tempels zu beruhen, während in den berührten Persönlichkeiten eine Vermischung mit etwa hundert Jahre älteren Ereignissen (Neh 13, 28) obzuwalten scheint. Als Johannes Hyrkanus Samarien eroberte, zerstörte er auch den Tempel auf Garizim und die Stadt Samaria (um 110 v. Chr.); der Berg Garizim aber blieb der Ort der Anbetung. Wie die Samaritaner an der Jehovareligion festhalten wollten, so war der Pentateuch, den sie (in samaritanischer, d. h. althebräischer Schrift) in einer eigenen, von der masoretischen sehr abweichenden Recension, die auch einige tendenziöse Textänderungen (wie Deut 27, 4 Garizim statt Ebal) zeigt, besitzen, ihr heiliges Buch, und zwar er ausschliesslich. (Von diesem hebräisch-samaritanischen Pentateuch ist aber zu unterscheiden das samaritanische Pentateuchtargum, das angeblich im ersten vorchristlichen Jahrhundert verfasst, wahrscheinlich erst dem 2. oder 3. Jahrhundert nach Christus angehört.) Sie halten an dem Gesetz und der Beschneidung und sehen in Moses den grössten Propheten des einigen Gottes. Götzendienst, namentlich dass der Tempel auf Garizim das Bild einer Taube enthalten habe, wird ihnen von den späteren Juden vorgeworfen, ist aber nicht zu erweisen — das N. T. hat keine Hindeutung darauf —, wiewohl die Fortwirkung der heidnischen Volkselemente hier sehr nahe liegt und die Bedeutung Samariens für die älteste christliche Sektengeschichte in der That eine Einwirkung vorderasiatischer Religionsvorstellungen und ihre Aufnahme im Sinne des Synkretismus nahe legt. Die Leugnung der Auferstehung (vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel, S. 128 ff.) erscheint als ein Stehenbleiben bei der alten unentwickelten Scheollehre, ein nicht Mitmachen pharisäischer Dogmatik. Ihren Messias (Deut. 18, 18) erwarten sie aus dem Geschlechte ihres Stammvaters Joseph.

Der ersten Periode erster Abschnitt.

Das Urchristenthum.

Literatur: Die Darstellungen der Geschichte des apost. Zeitalters von Neander, Gesch. der Pflanzung etc. 5. Aufl. Gotha 1864, J. P. Lange 1853, Schaff 1854, Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter. 3. Aufl. 1886; Thiersch, Die Kirche in AZ. (1852) 1858; A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. 4 Bde 1873—77; Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècles apost. 2. Aufl. Strassb. 1860; Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, Freib. 1886; Pfleiderer, Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, Berl. 1887; B. Weiss, Bibl. Theol. des N. T. 4. Aufl. Berl. 1884.

1. Die Entstehung der Gemeinde Messiasgläubiger Juden.

Jesus trat mit der Botschaft des eintretenden Gottesreiches, und zwar des durch ihn selbst eintretenden, auf, im Bewusstsein seines specifischen Verhältnisses zum himmlischen Vater und seines darin begründeten messianischen Berufs, mit Darbietung der (der messianischen Verheissung entsprechenden) Sündenvergebung und Aufstellung der Gerechtigkeit dieses Gottesreiches für alle durch Sinnesveränderung mit Heilsverlangen sich ihm zuwendenden, endlich mit der Hinweisung auf die durch seine Hingabe in den Tod und seine Erhöhung herbeizuführende Vollendung des Gottesreichs in Gericht und Herrlichkeit. Seine Predigt galt dem ganzen Volke Gottes, schloss also an sich die Idee einer Herstellung des Reiches Gottes in den nationalen theokratischen Formen des Gottesvolks nicht aus; aber Unempfänglichkeit und Widerstand des Volkes im grossen Ganzen bewirkt mit Nothwendigkeit das von Jesus in Aussicht genommene (Mt 16, 18) Heraustreten einer mit der Volksgemeinde nicht zusammenfallenden, alle Hoffnungen des Volkes Gottes für sich in Anspruch nehmenden Messiasgemeinde; der um ihn sich bildende Jüngerkreis, bestimmt das Salz des Volkes Gottes zu werden, soweit dieses sich nicht der Einwirkung entzieht, tritt als eine besondere, von der Volksgemeinde sich unterscheidende Gemein-

schaft hervor, um sich endlich loszulösen. Voraussetzung dafür ist der Glaube an den gekreuzigten Messias als lebendigen und erhöhten Heiland und Bringer des Reiches Gottes. Der Zusammenschluss der durch Jesu Kreuzigung verschüchterten Jünger zu einer begeisterten gläubigen Messiasgemeinde ruht für sie auf der Erfahrung, dass ihr Meister lebt, auf den Selbstbezeugungen des Auferstandenen und dem Glauben an seine Erhöhung und Verherrlichung, dessen Kraft und Zuversicht sich in der Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest vollendet. Dieser von dem Erhöhten ausgehende Geist, nicht die irdische Erscheinung Jesu oder seine Lehre für sich, ist das eigentlich Kirchengründende, doch auch dies erst so, dass die Loslösung dieser besonderen Gemeinschaft aus der allgemeinen religiös-nationalen des jüdischen Volkes erst noch Resultat eines allmählichen Processes ist.

Waren auch die ersten Jünger meistens Galiläer, und weisen auch die ältesten Spuren darauf hin (Mc 16, 7; Mt 28, 16 f.), dass sie zum grossen Theil nach dem Tode des Meisters erst nach Galiläa geflohen und dort seines Lebens gewiss geworden sind, so sammeln sie sich doch in Jerusalem, der heiligen Stadt des Volkes Gottes, erleben hier den Durchbruch des neuen Geistes, und Jerusalem bleibt zunächst der Mittelpunkt der Messiasgemeinde, wie auch die Beziehungen des Paulus zur dortigen Urgemeinde bestätigen.

Es konnte den Aposteln und Jüngern und denen, die durch ihr Wort zum Glauben an Jesum als den Messias gelangten, nicht in den Sinn kommen, dass sie etwas anderes als gläubige Juden seien, welche davon Zeugniss geben, dass in Jesus die Verheissungen Gottes an sein Volk erfüllt sind und werden, welche in der Bewegung des neuen Geistes eine Bestätigung davon sehen, dass die messianische Zeit angebrochen ist, und welche im Glauben an den zum Herren und Messias eingesetzten Jesus, den heiligen und gerechten, Errettung und Heil suchen, in seinem Tode den nach göttlichem Rathschluss erfolgten Uebergang zur Verherrlichung, zur Herbeiführung des Gerichts und des Reiches der Herrlichkeit erblicken und seinem Kommen vom Himmel verlangend entgegensehen. Lebend im Glauben und Hoffen Israels halten sie dem Volke die Sünde der Verwerfung und Tödtung des Messias vor, aber als eine Sünde der Unwissenheit, so dass noch Busse möglich, und Hoffnung auf die Bekehrung des Volkes bleibt. Selbstverständlich leben sie in den Formen des geheiligten väterlichen Gesetzes, nicht nur was Sitte und Lebensordnung, sondern auch was Gottesverehrung betrifft.

Das Heiligthum des Volkes Gottes, der Tempel als die ausschliessliche eigentliche Cultusstätte, ist auch ihr Heiligthum; ja gerade ihre hochgesteigerte religiöse Stimmung musste trotz Allem, was in Jesu Lehre über die Form des alten Bundes hinauswies und die Durchbrechung derselben andeutete, zunächst einen besonders innigen Anschluss an die religiösen Güter und Institutionen ihres Volkes, des Volkes Gottes, hervorrufen. Sie besuchen den Tempel zu den jüdischen Gebetszeiten, nehmen Theil an Opfer- und Festfeier, und finden in den Hallen des Tempels (Halle Salomo's, Joh 10, 23; AG 3, 11. 5, 12) Gelegenheit zum religiösen Austausch und zum Zeugniss vom erkannten, erhöhten und wiederkommenden Messias. Ebenso werden sie nach dem Vorbild ihres Meisters die Synagogenversammlungen mit ihren Schriftlectionen und Gebeten besucht haben, und die dazu Befähigten (vgl. Stephanus) werden dabei nach Vermögen und Gelegenheit, so lange sie nicht davon ausgeschlossen wurden, lehrend (schriftauslegend) aufgetreten sein.

Aber die Gewissheit ihres Glaubens, die religiöse Ergriffenheit und der innige Gebetsgeist schliesst natürlich diese messiasgläubigen Juden zu besonderer familienhafter Gemeinschaft zusammen, in der ihr eigenster religiöser Besitz in Gebet, Ansprache und Erguss der Begeisterung zum Ausdruck kommt, und welche im Brodbrechen, Liebesmahlen, die in dem Genuss des gesegneten Brotes und Kelches nach Jesu Vermächtniss gipfeln, ihre höchsten Feierstunden findet, welche das Gefühl einer lebendigen, geheimnissvollen Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Haupte nähren. Social aber wurde die Urgemeinde durch eine Art von angestrebter Gütergemeinschaft verbunden. Die Forderung Jesu, das Irdische daran zu geben um des Himmelreichs willen (Mt 19, 21. 29; Lc 12, 31 u. ö.), die Gluth des Gemeinschaftsgefühles, welche die durch das Eigenthum aufgerichteten Schranken aufzuheben strebt, und auch wohl das unverwandte Ausschauen nach dem Kommen des Herren, welches den bestehenden irdischen Ordnungen ein Ende machen soll, wirken hier zusammen, einen regen Wetteifer der freien Liebe in Hingabe der Güter zum Besten der Brüder zu erzeugen; gewissermassen setzte sich darin die Lebensform fort, welche Jesus mit seinen Jüngern gehabt hatte (gemeinsame Kasse zur Bestreitung gemeinsamer Bedürfnisse). Indessen ist dabei doch an einen abstracten Communismus, wonach jeder Einzelne auch alles von ihm (durch Arbeit) Erworbene zur gemeinsamen Kasse geliefert und aus dieser das Nothwendige erhalten hätte, nicht zu denken. Denn die früh hervortretende Versorgung der Wittwen und Armen setzt einen

bleibenden Unterschied solcher, die sich selbst versorgen, von denen, welche dies nicht vermögen, voraus. Auch so aber, als Hingabe der Güter seitens der Begüterten, und bereitwillige Beisteuer für die Armen von seiten der Besitzlosen, die von ihrer Arbeit leben, beförderte wie es scheint die Sache jene allgemeine Verarmung der jerusalemischen Gemeinde, welche später Paulus zu seinem Collectenwerke trieb.

Nimmt so die Jüngerschaar seit dem Pfingstfest den Charakter einer gesonderten Gemeinschaft zunächst innerhalb des jüdischen Volkes an, welche durch den Eindruck ihrer warmen, echt israelitischen Frömmigkeit und ihre auf die Verheissungen Israels sich stützende Predigt eine bedeutende Anziehungskraft ausübt, so gilt es die ihrem Glauben Zufallenden durch einen bestimmten Act in diese messianische Gemeinde aufzunehmen: durch die Taufe. Johannes der Täufer hatte, wohl im Anschluss an prophetische Stellen wie Jes 1, 16; Zach 13, 1; besonders Ezech 36, 24 ff., sowie an die symbolische Bedeutung der alttestamentlichen Lustrationen, im Hinblick auf das eintretende Reich Gottes die sich ihm bussfertig Zuwendenden getauft, aber die Ezech 36 verheissene Geistestaufe dem Messias selbst vorbehalten. Wenn (nach Jo 3, 26. 4, 1 f.) auch die Jünger Jesu während seiner irdischen Laufbahn getauft haben, so ging auch dies nicht über den vorbereitenden Charakter der Johannistaufe hinaus. Jene Geistestaufe aber war am Pfingsttage über die Urgemeinde wirklich gekommen. In Erinnerung nun an einen Befehl ihres auferstandenen Meisters üben sie die Taufe als allgemeine Aufnahmeform in die Gemeinde an allen in Glauben und Verlangen sich ihr Zuwendenden aus (zurückzuweisen ist die Annahme, dass die Taufe anfangs nur den Heiden gegeben worden sei). Sie ist auf Grund der Busse und des Glaubens an Jesum als Messias Aufnahme in die Gemeinde (AG 2, 41. 5, 14), aber eben in die Gemeinde, welche sich lebendig mit Christus verbunden weiss und von seinem Geist ergriffen ist. Daher die natürliche Voraussetzung, dass mit dem Empfang der Taufe, mit dem Eintritt in die vom Geist ergriffene Gemeinde der Einzelne auch wirklich von diesem Geiste ergriffen wird.

Das rasche Anwachsen der Gemeinde in der ersten Zeit und die dadurch hervortretenden praktischen Bedürfnisse, insbesondere hinsichtlich der Armenversorgung, führen zu einem ersten Ansatze von Gemeindeorganisation in der Wahl der Sieben (AG 6). Die Apostel standen als frei anerkannte persönliche Autoritäten, ohne bestimmte amtliche Abgrenzung, an der Spitze der Gemeinde. Ihnen

fiel vor Allem zu 1) der Zeugenberuf, wegen ihrer persönlichen Stellung zu Jesus, die Verkündigung, wie die Verantwortung nach Aussen; daran konnte sich das früh erwachende Bedürfniss eigentlich lehrhafter Verständigung schliessen, ohne dass die übrigen Glieder der vom Geist ergriffenen Gemeinde irgend davon ausgeschlossen gewesen wären; 2) die Stellung von Häuptern der urchristlichen Familie in Allem, was von Leitung der Gemeinde erforderlich war. Ihr Vorschlag aber führt auf bestimmte Veranlassung zur Wahl der Sieben für den Tischdienst (Armenversorgung), d. h. es macht sich bei dem Anwachsen der Gemeinde und zugleich dem Hervortreten zweier divergirender Elemente in derselben das Bedürfniss geltend, die tägliche Armenversorgung nicht mehr bloss den Einzelnen zu überlassen, sondern zur Vermeidung der dadurch entstehenden Ungleichmässigkeiten in die Hände geordneter Organe zu legen, wozu besondere, vom Vertrauen der Gemeinde getragene Personen erwählt werden, da die Apostel sich nicht dazu verstehen können, diese Last auf sich zu nehmen. Zum ersten Male macht sich hier der Unterschied bemerklich zwischen den hebräischen und den hellenistischen Christen, d. h. zwischen den palästinensischen, von griechischer Sitte und Sprache im Wesentlichen unberührten gläubigen Juden, und den messiasgläubigen Griechen-Juden, welche in der Diaspora geboren waren oder lange gelebt und griechische Sprache und zum Theil Sitte angenommen hatten (auch griechische Proselyten umfasst der Ausdruck mit). Dieser erste Ansatz gemeindlicher Organisation hat sich nicht stetig weiter entwickelt, sondern ist mit der ganzen primitiven Existenz der Urgemeinde durch die Verfolgung abgebrochen.

2. Die ersten Kämpfe.

Das Wachsthum und das zuversichtliche Auftreten der jungen Christengemeinde erweckt die Besorgnisse der geistlichen Obrigkeit, in welcher die sadducäische Richtung die vorherrschende ist. Der herrschende Priesteradel, eine mächtige messianische Bewegung im Volke scheuend, glaubt der Predigt von der Auferstehung und Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des Reiches Gottes als Aufruhr und gefährlichem Fanatismus entgegentreten zu müssen, zumal sie eine Verurtheilung der That des Synedriums gegen Christus enthält. Aber es tritt in Gamaliel (AG 5) auch eine Strömung innerhalb der pharisäischen Partei hervor, welche im Gegensatz zu der weltlichen Auffassung der hohenpriesterlichen Partei vor Gewaltmitteln warnt und sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass in

dem im Geiste der Weissagung lebenden Glauben der Christen doch etwas Göttliches bekämpft werden könne.

Tiefer gehende Bewegungen erregte der Hellenist Stephanus mit seinem Bekenntniss und Eifer für den Glauben an Jesus zunächst in den hellenistischen Kreisen. Man wirft ihm Lästerworte gegen Moses und Gott vor, sowie die Behauptung, Jesus von Nazareth werde das Tempelheiligthum zerstören. Seine Rede (AG 7, 2 ff.) lässt den Gedanken erkennen, dass das widerspenstige Verhalten des Volks gegen Jesum nur der Gipfelpunkt seiner gegen alle bisherigen göttlichen Wohlthaten und Heilsabsichten Gottes im A. B. bewiesenen Halsstarrigkeit sei, sowie dass Gottes Heilsoffenbarung nicht gebunden sei an den Tempel. Stephanus scheint angesichts des steigenden Widerspruchs der Juden an die Drohworte Jesu vom Fall des Tempels angeknüpft zu haben, mithin wenigstens die Möglichkeit der Verwerfung des sich verstockenden Volks angedeutet und auf die in diesem Falle in Aussicht stehende Loslösung der gläubigen Messiasgemeinde vom nationalen Heiligthum und seinen Kultusformen hingewiesen zu haben. Ein Vorläufer des Paulus aber war damit Stephanus doch nur in sehr beschränktem Sinne.

Die an die Steinigung des Stephanus sich anschliessende Verfolgung der jerusalemischen Gemeinde — vielleicht besonders ihres hellenistischen Theils — wird ein Beförderungsmittel für Ausbreitung des Christenglaubens nach Samarien, an die Küste des Mittelmeers, Phönicien, Cypern, endlich nach dem wichtigen Antiochien, der Reichshauptstadt des Ostens. An die Gewinnung der Juden für den Glauben an Jesum schliesst sich bereits die Aufnahme des frommen Heiden Cornelius, eines Proselyten des Thors, in die christliche Gemeinde. Petrus kommt zu der Einsicht, dass Gott die Heilsbotschaft jedem ohne Ansehen der Person verkündigen lassen wolle (nicht bloss dem beschnittenen Juden, sondern auch dem frommen verlangenden Heiden), nämlich die Vergebung der Sünden im Namen Jesu, und wird durch die thatsächlich gleiche Erscheinung der specifisch christlichen Begeisterung dieses jüdischen Proselyten dazu bewogen, die Aufnahme desselben in die Gemeinde durch die christliche Taufe als Gottes Willen zu erkennen, diese also nicht erst von der Beschneidung abhängig zu machen. Erscheint dies in der Ueberlieferung als ein einzelner, durch besondere göttliche Führung bestätigter Fall, so haben doch inzwischen im syrischen Antiochien hellenistische Christen bereits angefangen, auch geborenen Griechen das Evangelium zu predigen, und mit Erfolg (AG 11, 19—26). Barnabas wird von Jerusalem dahin gesandt und beginnt nun in

Gemeinschaft mit dem inzwischen bekehrten Paulus die wichtige Wirksamkeit an einer Gemeinde, in welcher Heiden-Christen einen bedeutenden Theil ausmachen (ja wohl überwiegen) und für welche nach der mit Unrecht angefochtenen Ueberlieferung der AG zuerst der Name Χριστιανοί aufkommt, zum Zeichen, dass hier die Christen als Glieder einer besonderen, von den Juden überhaupt zu unterscheidenden Sekte die Aufmerksamkeit auf sich zogen.

Während dieser wichtigen ersten Schritte zur Ausbreitung des Christenthums und zur Erweiterung durch Aufnahme von Heiden muss die nach der Verfolgung sich rasch wieder sammelnde Gemeinde zu Jerusalem verhältnissmässig ruhige Zeit gehabt haben (AG 9, 31). Die Abwesenheit vieler Hellenisten, dieses unruhigeren vorwärtsdrängenden Elements, hat wohl dazu beigetragen, den jüdischen Anstoss zu mildern. Dazu kam, dass unter den römischen Procuratoren die Stimmung des jüdischen Volks sich vielmehr gegen Rom wandte, und namentlich Caligula's erst im letzten Momente abgewandte Absicht, auch im jerusalemischen Tempel seine Statue aufstellen zu lassen, eine tiefgehende religiös-nationale Aufregung hervorrief, an welcher die jerusalemischen Christen, so fern sie sich sonst von dem politischen Zelotismus hielten, doch nur zustimmend Theil genommen haben können. Herodes Agrippa war es gewesen, der Caligula kurz vor dessen Tode von jenem tollen Vorsatz zurückgebracht hatte; durch Claudius (41) erhielt er zu seinen bisherigen Besitzungen auch noch Judäa, so dass ganz Palästina noch einmal unter einem König vereinigt ward, welcher in hohem Grade bestrebt war, sich bei den Juden beliebt zu machen. Das durch diese politische Wendung genährte Selbstgefühl der Juden scheint sich wieder mehr gegen die Christen, als Anhänger des von den Obern des Volkes verworfenen Jesus, gekehrt zu haben, wozu die Erfolge der Christenpredigt nach Aussen wesentlich beigetragen haben mögen. Der Stimmung des Volkes zu Liebe legte Herodes Agrippa Hand an Glieder der Gemeinde und liess Jacobus, den Bruder des Johannes (den Zebedaiden), mit dem Schwert hinrichten, im Jahre 44, denn bald darauf starb Herodes Agrippa (AG 12). Auch Petrus war gefangen, entkam aber auf wunderbare Weise und verliess vorläufig Jerusalem. Von da an erscheint immer mehr Jacobus, der Bruder des Herrn, als das eigentliche ständige Haupt der jerusalemischen Gemeinde, während Petrus mehr und mehr der apostolischen Mission nach aussen, und zwar näher der Mission unter Israel sich widmete. Beim Apostelconcil (AG 15, Gal 2) finden wir zwar Petrus wieder mit Johannes und Jacobus an der Spitze der jerusalemischen Ge-

meinde, bald darauf aber wieder in Antiochien, und Jacobus erscheint als Haupt der jerusalemischen Gemeinde (AG 21). Trotz dieser persönlichen apostolischen Autoritäten bedurften die palästinensischen Gemeinden doch aus ihnen selbst hervorgegangener leitender Organe: dies die Presbyter. Der Name ist hergenommen von der bestehenden jüdischen, bürgerlichen Gemeindeverfassung; hier waren die Presbyter — der Idee nach wirklich die Alten der Gemeinde — die Mitglieder der Ortsbehörden mit theils administrativen, theils richterlichen und disciplinaren Befugnissen. Sie bildeten in dieser richterlichen Qualität die localen Synedrien (Jos. βουλή, γερουσία), welche wenigstens 7 Mitglieder haben sollten, und wurden auf mosaische Anordnung zurückgeführt (vgl. Jos. Antiqu. IV, 8, 14 und die eigne Einrichtung des Josephus, Bell. Jud. II, 20, 5). Sie hielten ihre Versammlungen in den Synagogen und hatten auch im Synagogendienst ihre Ehrensitze, πρωτοκαθεδρίαι (Mt 23, 6 ff.; hier von den Pharisäern überhaupt, aber Lc 20, 46 von den γραμματεῖς, den rechtskundigen Beisitzern der Synedrien). Da in Palästina die religiöse und bürgerliche Gemeinde der Hauptsache nach zusammenfiel, so waren alle Verwaltungsangelegenheiten auch der religiösen Gemeinde in ihren Händen. Im Synagogendienst aber, also der Leitung der religiösen Zusammenkünfte und Ausübung der gottesdienstlichen Functionen (Gebet, Schriftvorlesung, Dolmetschung, religiöse Lehre, Ansprache, Segen), treten Aelteste als solche nicht hervor, sondern nur der Synagogenvorsteher (ἀρχισυνάγωγος Lc 13, 14. AG 13, 15, ἄρχων τῆς συναγ. Lc 8, 41), welcher die Leitung des Gottesdienstes und Aufsicht über denselben führt, zum Vorbeten, Vorlesen und Predigen auffordert, und der Synagogendiener, der untergeordnete Dienste zu leisten hat (Lc 4, 20). Dabei bleibt sehr möglich, dass einer der Aeltesten die Functionen des Synagogenvorstehers ausübte, obwohl es sich nicht feststellen lässt. In dem Masse nun, als die palästinensischen Christengemeinden von ihren Volksgenossen als abtrünnige und ausgestossene behandelt wurden, trat das Bedürfniss heraus, neben den gottesdienstlichen Vereinigungen auch eine eigene gemeindliche Organisation herzustellen, welche, da sie für die Christen gewissermassen auch die bürgerliche Gemeindeverfassung ersetzen musste, am natürlichsten in einer gewissen Analogie zu dieser sich gestaltete. So haben die Angaben der AG (11, 30. 15, 2. 4. 6. 22. 21, 18 ff.) über solche Presbyter in der Urgemeinde, welche mit Leitung und Vertretung der Gemeinde betraut, zugleich aber allerdings an deren Betheiligung und Zustimmung gebunden erscheinen, durchaus die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, und man

wird vielleicht auch gewisse disciplinäre Befugnisse bei ihnen voraussetzen dürfen. Dagegen führt nichts auf Ausübung der Lehre oder Leitung des Gottesdienstes, die sie in ihrer Eigenschaft als Aelteste, also amtlich gehabt hätten. Sie berathen (AG 15) und entscheiden mit in einer den Bestand der christlichen Gemeinde wesentlich berührenden Frage, welche natürlich auf einer mit der Glaubensstellung eng zusammenhängenden Ueberzeugung beruht, also in einer Frage der Gemeinderegierung, welche gewissermassen eine Lehrfrage in sich schliesst; aber daraus folgt nicht, dass sie als Aelteste berufen gewesen wären, zu lehren. Dieses erscheint zunächst als Sache der persönlich dazu Berufenen und Ausgerüsteten, der Apostel und Propheten (AG 13).

3. Die Heidenpredigt des Paulus.

Literatur: Tholuck in StKr. 1835. 2.; F. Chr. Baur, Paulus 1845; 2. Aufl. von Zeller 1866; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, Lpz. 1873. Krenkel, Paulus, Lpz. 1869. W. Schmidt in RE 11, 356 ff., wo die reiche Specialliteratur.

1. Von der Christengemeinde in Antiochien geht die Anregung aus zur weiteren Verkündigung des Evangeliums in der griechischen Welt, zu welcher Barnabas den Paulus als Begleiter erhält (AG 13 u. 14).

Saulus, ein geborener Jude aus dem Stamme Benjamin (Rom 11, 1. Phil 3, 5. 2 Cor 11, 22), geboren zu Tarsus in Cilicien (AG 9, 11. 21, 39. 22, 3, vgl. Gal 1, 21), pharisäisch erzogen und zwar als Hellenist der griechischen Sprache mächtig und von griechischer Bildung und griechischem Leben berührt, aber nicht eigentlich durch die Schule hellenischer Bildung gegangen, ist durch Gamaliel in das gelehrte Gesetzesstudium eingeführt worden, und seine ganze Seele ist von feurigem Eifer für die väterlichen Satzungen ergriffen (Gal 1, 14). Daher seine eifrige Betheiligung an der Verfolgung des Stephanus, als die Christensekte gefahrdrohend für den Bestand des jüdischen Glaubens zu werden und auf den Untergang des Tempels und der Sitte Mosis hinzuweisen schien. Aber in der Verfolgung der versprengten Christen begriffen, wird er vor Damaskus durch die Erscheinung des Auferstandenen erschüttert und bekehrt (AG 9. 22. 26.) Nach dem Aufenthalt in Damaskus, Arabien, dem Besuch des Petrus (und Jacobus) in Jerusalem (Gal 1, 18 ff.) nach Syrien und Cilicien gegangen, ist er von Barnabas nach Antiochien gezogen worden. Nun unternimmt er mit ihm die Bekehrungsreise nach Cypern und den südlichen Landschaften Kleinasiens (Pamphylien, Pisidien, Lykaonien), in den jüdischen Synagogen Jesus als den Messias verkündigend. Hier hören auch helle-

nische Proselyten des Thors, Männer und besonders Weiber das Evangelium, was die Anknüpfung gibt, auch an andere Heiden sich zu wenden. Dadurch wird der von Anfang sich zeigende Widerstand der Juden nur noch verschärft und der Grundsatz befestigt: den Juden muss zuerst das Wort Gottes verkündigt werden, aber wo sie es von sich stossen und sich selbst nicht werth achten des ewigen Lebens, wendet sich die Predigt zu den Heiden (AG 13, 46).

2. Das von Antiochien ausgehende Werk, durch welches den Heiden die Thür des Glaubens aufgethan wird, die Bildung (überwiegend) heidenchristlicher Gemeinden bringt nun das wichtige Problem in die urchristliche Entwickelung, welches (um 52, wohl nicht später) auf dem sogenannten Apostelconcil (Gal 2, AG 15) zu Verhandlungen und Auseinandersetzungen führt. Innerhalb der jüdischen Messiasgemeinde tritt die sehr begreifliche Forderung auf: die Heidenchristen sollen sich beschneiden lassen und damit die Verpflichtung des gesetzlichen Lebens auf sich nehmen, sollen Juden werden, Proselyten der Gerechtigkeit, sonst können sie nicht gerettet werden, nicht Theil haben am messianischen Reich und Heil; sie müssen einverleibt werden in das Bundesvolk. Damit wäre dem Evangelium des Paulus unter den Heiden, die er grundsätzlich nicht an das mosaische Gesetz band (s. u.), der Lebensnerv durchschnitten worden. Er tritt daher zu Jerusalem für sein Evangelium auf, weist auf seine und des Barnabas Erfolge unter den Heiden hin und erlangt, dass sein Verfahren von den Aposteln Petrus und Johannes und von Jacobus, dem Bruder des Herrn, als berechtigt und von Gott gesegnet anerkannt wird und man ihm die Hand der Gemeinschaft gibt und seine besondere Aufgabe als Heidenapostel anerkennt, während die Urapostel sich die Judenmission vorbehalten. In dieser Anerkennung der Heidenmission lag nothwendig zugleich die Voraussetzung, dass auch für den Juden der eigentliche Heilsgrund nicht in der Gesetzesbeobachtung ruhte, sondern in dem gläubigen Vertrauen auf die Gnade des Messias, die den Bussfertigen zu Theil werdende messianische Sündenvergebung, bestätigt durch den dadurch vermittelten Geistesempfang, welcher die Errettung durch den Messias und die Aufnahme ins messianische Reich verbürgt. Festgehalten aber wurde dabei von der Urkirche allerdings der Gesichtspunkt, dass die Judenchristen zum gesetzlichen Leben verpflichtet blieben. Mit Rücksicht hierauf verlangt man von den Heidenchristen im sogenannten Aposteldecret (dem Brief der Apostel und der jerusalemischen Gemeinde an die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Cilicien AG 15, 28 f, cf. v. 20)

die Beobachtung gewisser Vorschriften, welche wesentliche Anstösse gesetzlicher Juden an heidnischer Sitte beseitigen sollen, und welche erinnern an die vom Talmud später angegebenen sogenannten Noachischen Gebote, die Forderungen an die sog. Proselyten des Thors (S. 41). Den als Theilhabern an Gottes Reiche anerkannten Heidenchristen wird dadurch im Verhältniss zum messiasgläubigen Volke Gottes (als dem vorausgesetzten eigentlichen Kerne der messianischen Gemeinschaft) gewissermassen die Stellung von Proselyten gegeben. Freilich zeigt sich bald, dass damit die praktischen Schwierigkeiten nicht gehoben sind; es entsteht alsbald (in Antiochien Gal 2, 11 ff.) Zwiespalt über die Tragweite der ausgesprochenen Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristenthums. Von streng jüdischem Standpunkte aus glaubte man, auch wenn man die Heidenchristen als messiasgläubige Brüder anerkannte, sich doch verpflichtet, die Tischgemeinschaft mit ihnen als Unbeschnittenen vermeiden zu müssen, um nicht gesetzliche Bestimmungen (levitische Speisegesetze) zu verletzen; eine Zurückhaltung, welche das religiöse Gemeinschaftsleben der Christen in einem der wichtigsten Punkte (Agapen!) bedrohte. Paulus aber folgerte aus der Anerkennung, dass Gott die Heiden durch den Glauben gereinigt habe, dass man jene Schranken fallen lassen müsse, also eine gewisse Durchbrechung des gesetzlichen Standpunkts auch für die Judenchristen.

3. Nun beginnen für Paulus, der zu voller Selbständigkeit durch die Energie seines eigenthümlich ausgeprägten Evangeliums sich aufgeschwungen hat, die Jahre seiner mächtigen Wirksamkeit, in denen er nicht nur das frühere kleinasiatische Missionsgebiet wieder aufsucht und erweitert, sondern in Macedonien (Philippi), Athen, Achaja (Corinth) festen Fuss fasst, dann auf der sog. 3. Missionsreise in einem beinahe dreijährigen Aufenthalte von Ephesus aus eine umfassende Wirksamkeit übt, endlich von Achaja aus bereits die Welthauptstadt ins Auge fasst.

a) Der Charakter seiner Verkündigung war zunächst bedingt durch seine persönliche Lebensführung und die Art seiner Bekehrung. Als Pharisäer, orthodoxer Jude, war er von jener Richtung ausgegangen, welche das ganze Schwergewicht auf das Gesetz als allumfassende heilige Lebensordnung legte, durch die er die gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften, die Erlangung des dem Volke Gottes verheissenen Heils bedingt sah. Im mosaischen Gesetze aber verband und verflocht sich untrennbar die Menge der satzungsmässigen Vorschriften (das Ceremonialgesetzliche) mit

den wesentlich sittlich-religiösen Anforderungen. Im grössten Eifer und der strengsten Befolgung des Gesetzes hat Paulus doch, weil er überall die letztere Seite — den Ernst der ethischen Anforderungen — durchklingen hörte, keine rechte Befriedigung gefunden, den Abstand zwischen Forderung und Erfüllung gefühlt (Röm. 7), um so zäher aber daran gehalten und darin Gerechtigkeit gesucht, und desshalb den Glauben der Christen fanatisch verfolgt, von welchem er die Untergrabung der gesetzlichen Ordnung und väterlichen Sitte befürchtete. Da wird ihm die Erscheinung des Herrn zu Theil; der, den er verfolgt, nimmt sich seiner an. Er fühlt sich von der Gnade errettet, erneuert und zum Apostel berufen, während das Gesetz, als Heilsweg angesehen, ihn nicht gefördert, sondern gerade in das hineingetrieben hat, was ihm jetzt als schwerste Sünde erscheinen muss. So tritt ihm von vornherein das Christenthum unter den Gesichtspunkt der geschenkten göttlichen Gnade, die einen entgegengesetzten Heilsweg führt als das Gesetz, und der erhöhte Christus wird ihm der Mittler dieser Gnade. Damit treten aber auch die nationalen und institutionellen Voraussetzungen für das Reich des Messias als unwesentlich zurück. Der Messias der Juden wird hier als erhöhter Christus unmittelbarer und direkter als Heiland der Sünder überhaupt erkannt, als dies auf dem Boden des palästinensischen Urchristenthums geschehen war.

b) Gleichwohl ging natürlich seine Missionspredigt, auf welche uns besonders die ältesten Briefe (1 und 2 Thess) Rückschlüsse erlauben, von dem gemeinsamen Boden der Messiasidee aus. Mit der Aufrichtung des messianischen Reichs ist das Gericht des Messias nahe: dies das Motiv für die Bekehrung der Heiden von den Götzen zu dem lebendigen Gott. Der vom Tode Auferweckte, zum Richter Eingesetzte ist der, welcher auch vom göttlichen Zorne erretten kann. Die frohe Botschaft fordert zum Glauben an diese Errettung auf und beruft zu ihr, stellt die Forderungen auf für das von den Götzen abgewandte, für Gott gewonnene und geweihte Leben und weist auf den Gott, der, wie er in seiner Gnade der Urheber des Heils ist, so auch in Christus durch den heil. Geist Kraft gibt und sich in der Gnadenwirkung als Vater erweist. Dem Evangelium stehen vor allem feindlich gegenüber die ungläubigen Juden, und diese Feindschaft wird sich steigern bis zur Erscheinung des Menschen der Sünde, des Antichrist, worauf dann das Gericht über die Gottlosen folgen wird, wann Christus in seiner Herrlichkeit wiederkommen wird, um mit den Seinen das Reich der Herr-

lichkeit aufzurichten, zu welchem auch die bis dahin verstorbenen Gläubigen gelangen werden.

c) Diese einfachen Grundlinien apostolischer Verkündigung, denen schon eigenthümlich ist die Freiheit von der Forderung des mosaischen Gesetzes, das wesentliche Gleichstehen aller Menschen als Sünder gegenüber der göttlichen durch den erhöhten Christus vermittelten Gnade, und die beherrschende Stellung der Gnade als heilbringender und heilwirkender, gestalten sich nun aber bei Paulus unter seiner gewaltigen Missionsthätigkeit auf dem Boden des beweglichen hellenischen Lebens eigenthümlich aus zur paulinischen Lehre oder Theologie, wie sie die Hauptbriefe (Gal., Cor., Röm.) repräsentiren, und zwar wesentlich bestimmt durch den beständigen Kampf mit der judaistischen Partei, welche zurückzuschlagen der Apostel sich zur dialectischen Beweisführung und zur Durchbildung seiner Grundanschauungen genöthigt sieht. Die judaistische Partei, welche beim Apostelconcil nicht durchgedrungen, stösst sich an den gesetzesfreien Gemeinden paulinischer Stiftung, wirkt überall dem Apostel entgegen, fordert Beschneidung der bekehrten Heiden und ihre Unterwerfung unter das mosaische Gesetz, und bestreitet dem Apostel das Apostelrecht, weil Paulus seinen Apostelberuf eben direkt als einen für die Heiden als solche bestimmten ansieht und daraus das Recht seiner gesetzesfreien Predigt herleitet. Der Galaterbrief weist auf die schweren Kämpfe des Apostels in dieser Beziehung hin, die Corintherbriefe zeigen diese Cardinalfrage zugleich mit einer grossen Mannigfaltigkeit anderer Probleme und Aufgaben verknüpft, wie sie das lebhaft ergriffene Evangelium des Paulus bei der corinthischen Gemeinde stellt. Das abgeklärteste Resultat dieser Entwicklung ist der Römerbrief.

In der Gerechtigkeit vor Gott, welche das Leben bringt, ruht das Heil (welches im Reiche Gottes offenbar werden soll); dieses kommt erst durch's Evangelium, denn die gesammte Menschheit, Juden wie Heiden, ermangeln dieser Gerechtigkeit, die Sündhaftigkeit ist eine allgemeine. Wie durch die Sünde das Heidenthum in den rettungslosen Zustand der Gottentfremdung und der Gottesfeindschaft gerathen ist, so ist auch das Judenthum trotz seiner Gottesoffenbarung und seinem von Gott gegebenen heiligen Gesetze dem Gericht verfallen und der Errettung bedürftig; wegen der Sünde vermögen sie das Gesetz nicht zu erfüllen. Dasselbe hat nur die Bedeutung, die Sünde zur Reife zu bringen und in ihrem Verderben zu offenbaren und das Verlangen nach Erlösung zu wecken, hat nur vorübergehende pädagogische Bedeutung. Nun ist mit der Erscheinung

Christi die verheissene Heilszeit angebrochen, die Zeit der Gnade im Gegensatz gegen Sünde und Gesetz und gegen alles menschliche Verdienst. Der erhöhte Herr, der Sohn Gottes, ist der Vermittler dieser Gnade, der durch seinen Versöhnungstod die Welt mit Gott versöhnt und von der Schuld erlöst und dadurch zu Wege gebracht hat, dass Gott auf Grund der Versöhnung den Menschen, der sich ihm im Glauben zuwendet, aus Gnaden gerecht spricht. Dieser Glaube — Gottes Werk im Menschen — ist das Gegentheil von Gesetzeswerk, ist Verzichtleisten auf eignes Thun und Verdienst und ein sich lediglich auf Gott Verlassen. Durch den Glauben tritt der Mensch ein in das Verhältniss der Kindschaft und die Versicherung alles Heils durch den heiligen Geist. Die Taufe ist Begründung einer realen Lebensgemeinschaft mit Christus (durch Absterben und Neuschöpfung), eben durch Mittheilung dieses Geistes, der nun das Princip des neuen Lebens wird, worin Heiligkeit und Gerechtigkeit sich auch factisch darstellen. — Im Zusammenhang mit den von, Paulus entschieden festgehaltenen Grundgedanken der christlichen Hoffnung auf das Kommen des Herrn zur Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit entwickelt sich unter Reflexion auf die thatsächliche Abwendung des Judenthums im Ganzen von dem Evangelium und die thatsächliche Berufung der Heiden die Idee von der zeitweisen Verstockung Israels und seiner endlichen Bekehrung, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen.

4. Zustände der Heidengemeinden.

1. Verfassung. Literatur: R. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche Wittenb. 1837; Weizsäcker, ZwTh. 1873; W. Beyschlag, Die Kirchenverf. im Zeitalter des N. T., Harl. 1874; Hatch, Die Gesellschaftsverf. d. christl. Kirche im Alterth, a. d. Engl. von A. Harnack, Giess. 1883; Heinrici, ZwTh. 1876, 3. 77, 1., und in seiner Erklärung des 1. Korintherbriefs I, 1880; H. Weingarten in HZ. 45. Bd.

1. Die jüdischen Diasporagemeinden, in deren Synagogen Paulus die erste Anknüpfung für seine Predigt suchte, strebten überall im Reich, und nicht selten mit einem gewissen Erfolg, nach einer eignen Gerichtsbarkeit und innern Selbstständigkeit; in Alexandrien standen alle unter einem gemeinsamen Ethnarchen, sonst aber wie es scheint die einzelnen Gemeinden unabhängig von einander und ohne eine andere Verbindung, als sie im gemeinsamen Glauben, gleicher Abschliessung von heidnischer Sitte, lebhaftem Stammesgefühl und regem Verkehr gegeben war. Auch hier scheinen Presbyterien (Gerusien) als leitende (bürgerliche) Gemeindecollegien an der Spitze gestanden zu haben, wenn auch z. B. für die römischen

Verhältnisse in den Inschriften (bei Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. 4) der Name Presbyter nicht nachweisbar ist. Er findet sich aber in den Katakombeninschriften zu Venosa (s. Hatch a. a. O. S. 57 Anm. 16). Der Sache nach aber dürften jene πρῶτοι der Juden in Rom (AG 28, 17) solche Aelteste der Gemeinde sein. Ob nun irgendwo in Palästina, dem Osten, oder der hellenistisch-römischen Diaspora der Fall eingetreten sei, dass die Mehrzahl der Glieder einer bestehenden jüdischen Gemeinde den Glauben an Jesus angenommen und sich so einfach in den bestehenden Formen nun als christliche fortgesetzt habe (Hatch S. 55 f.), muss dahin gestellt bleiben und mag bezweifelt werden. Der Widerspruch treibt Paulus bald aus den Synagogen und mit ihm die gläubig werdenden Juden und Proselyten; es entstehen freie christliche Gemeinden mitten in der Heidenwelt. Nach der AG (14, 23) sollen nun Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise in Lystra, Derbe, Ikonium in den bekehrten und gesammelten Gemeinden Aelteste (Presbyter), eine Mehrzahl von solchen für jede Gemeinde, eingesetzt haben. Ein Anschluss an die jüdische und judenchristliche Einrichtung (s. o. S. 56) gerade für den Anfang der paulinischen Wirksamkeit, in welcher er noch in Gemeinschaft mit Barnabas im Auftrag der Antiochenischen Gemeinde wirkte, liegt nahe; und so würden wir sie nach Art der Aeltesten in der Urgemeinde zu denken haben. Auch auf seiner Reise nach Jerusalem ruft Paulus — wieder auf kleinasiatischem Gebiete — die Aeltesten der Gemeinde von Ephesus zum Abschied nach Milet (AG 20, 17). Sie stehen zur Gemeinde als zu der von Gott anvertrauten Heerde (ποίμνιον) im Verhältniss von Aufsehern (ἐπίσκοποι), welche die Gemeinde des Herrn, die er durch sein Blut erworben, weiden sollen und wachen, damit die Wölfe (Irrlehrer — welche die Gemeinde praktisch verwüsten) nicht einbrechen; seinen freiwilligen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinden stellt er ihnen als Vorbild auf. Sie sollen sich durch eigene Arbeit nähren, sich der Schwachen annehmen und des Wortes Jesu gedenken, dass Geben seliger ist als Nehmen.

Wenn hier nicht spätere Anschauung in der Wiedergabe der paulinischen Worte verschiebend gewirkt hat, haben wir hier Aelteste mit gemeindeleitenden Functionen, die sich der Gemeinde ohne Entschädigung zu Diensten stellen und in ihrer Aufsicht auch über die unverletzte Bewahrung des Glaubens gegen Verstörung zu wachen haben, ohne dass sie doch darum selbst als Aelteste einen Lehrberuf auszuüben hätten.

Mit diesen Aeltesten, die auch als Bischöfe (ἐπίσκ.) bezeichnet werden, lassen sich, unter Voraussetzung der Echtheit des wiederum an kleinasiatische Gemeinden gerichteten 1. Petrusbriefes, zusammenstellen die 1 Pe 5, 1 ff. erwähnten Aeltesten, welche die Heerde weiden sollen, ohne irdischen Gewinn und ohne Herrschaftsgelüste nach dem Muster des Hirten und Aufsehers (ἐπίσκ.) der Seelen (2, 25). Die Gegenüberstellung der νεώτεροι (5, 5) gegen die πρεσβ. zeigt, dass das natürliche Pietätsverhältniss des Alters, aus welchem die Stellung von „Aeltesten" sich entwickelt, noch nicht verwischt ist, wie sich denn Petrus auf Grund des gleichen Pietätsverhältnisses als συμπρεσβύτερος bezeichnet.

In die werdenden Verhältnisse auf hellenischem Boden aber lassen uns die paulinischen Briefe, vor allem die an die Korinther, Blicke thun, welche zeigen, dass, wenn anders die jüdische Form der Presbyterien in der geschilderten Weise Einfluss erlangte, dies doch keineswegs überall der Fall war.

In der Wirksamkeit des Paulus erscheinen Hausgemeinden, die sich um Erstbekehrte sammelten, als der Anfang (1 Cor 16, 15). Soweit nun die älteren Briefe des Apostels einen Einblick gestatten, lässt sich auch in den angewachsenen Gemeinden von einer eigentlichen amtlichen Organisation der Gemeinden noch gar nichts wahrnehmen; weder ein Amt auf Grund einer apostolischen Einsetzung, noch ein solches auf Grund einer Gemeindewahl, sei es unter Uebertragung bestimmter Gemeindebefugnisse zu amtlicher Repräsentation derselben, sei es zu bestimmter ständiger Beauftragung mit amtlichen Leistungen. Was das letztere betrifft, so erfahren wir zwar gelegentlich von der Wahl einiger Personen, welche mit der Erledigung einer bestimmten Sache beauftragt werden (Collectensache), aber das ist eine Committirung zu einem bestimmten Zwecke, nicht eine stehende Beamtung. Aber davon abgesehen treten zunächst nur solche vom Apostel gewonnene Gläubige hervor, welche sich und ihre Gaben und Mittel nach dem Rechte der Liebe der Gemeinde zu Diensten stellen (1 Cor 16, 15 εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς, Rom 16, 1); d. h. solche, welche mit ihrem christlichen Eifer die Vortheile günstigerer socialer Stellung und dem entsprechende Mittel verbanden und für die Menge der den niederen Ständen Angehörenden und Aermeren fürsorgend, helfend, schützend eintreten als Patrone oder Patroninnen (προστάτης, προστάτις) nach Art des antiken Clientenwesens. Eine προστάτις in diesem Sinne ist ohne Zweifel Phöbe Rom 16, 1. 27, aber auch die προϊστάμενοι 1 Thess 5, 12 und Rom 12, 8 können wenigstens so

aufgefasst werden. Zugleich aber entwickelt sich nun ein sehr reges religiöses Gemeinschaftsleben, in welchem auf Grund des einen Glaubens eine Mannigfaltigkeit von Charismen, d. i. durch den Geist geweckten, gesteigerten und verklärten Begabungen Gelegenheit zur Bethätigung sucht und findet. In diesen Gnadengaben ruht das ursprüngliche Recht für die innerhalb der Gemeinde sich geltend machenden Persönlichkeiten. Selbst die apostolische Autorität des Paulus ruht im Grunde hierauf. Autoritativ ist natürlich das Wort der apostolischen d. h. evangelischen Verkündigung für alle, welche eben durch dies Wort zum Glauben gekommen sind; es ist das empfangene Evangelium (1 Cor 15, 1. 3), die Ueberlieferung (παράδοσις), auf welche er sich beruft (vgl. 2 Thess 2, 15), das was er vom Herrn her empfangen hat (1 Cor 11, 23), nachdem er durch seine persönliche Lebensführung die Offenbarung des Auferstandenen und darin den Apostelberuf von Gott, nicht von Menschen empfangen hat (Gal 1, 11 f.). So ergriffen macht er dies natürlich im Namen Gottes geltend. Im Uebrigen aber macht er nur das persönliche Uebergewicht des geistlichen Vaters geltend (1 Cor 4, 14 f.) und fordert Gehorsam und Nachfolge in diesem Sinne. Für seine Ausführungen, Erörterungen und Mahnungen aber beansprucht er nur, dass die Gemeinde des Herrn, in welcher sein Geist waltet, auch in ihm und seinem Worte denselben Geist erkenne und anerkenne (1 Cor 7, 25. 24. Rom 1, 11 f.).

Daran schliesst sich dann die Stellung anderer Lehrer, welche kraft persönlicher Ueberzeugung und Begabung verkündigend auftreten wie Apollos in Corinth, oder apostolischer Gehilfen, welche wie Titus, Timotheus, Silvanus unter Anleitung und im Auftrag des Apostels sein Werk ausführen helfen; aber auch solcher Lehrer, welche in den Gemeinden selbst aufstehend die Gabe der Prophetie oder der Lehre verwerthen. Aber alle diese mit Charismen des Wortes Begabten, Apostel (Sendboten, wie Barnabas und Paulus es waren als von der antiochenischen Gemeinde zur Mission ausgesandte — nicht im engen geschichtlichen Sinne der 12), Propheten und Lehrer (1 Cor 12, 28) stehen theils als Apostel (resp. Apostelgehilfen) nicht in einem organischen Verhältniss zur Einzelgemeinde, theils als der Stimme des Geistes Folgende nicht in einer amtlichen Stellung in derselben. Sie tragen ein jeder an seinem Theil, wie andere durch Anderes, zur Erbauung und Stärkung der Gemeinde bei. Allerdings aber zeigt sich auf einem Punkte eine Hindeutung darauf, dass die Stellung der Lehrer, die im Worte unterrichten, also soweit sich ein persönliches Verhältniss von Lehrer und Schüler entwickelt, als

ein besonderer Beruf angesehen wird, der einen Anspruch auf Unterhalt begründet (Gal 6, 6, wie ja an sich Paulus diesen Anspruch, obwohl seinerseits verzichtend, auch für die Apostel geltend macht 1 Cor 9, 6 ff.); Beruf, aber nicht Amt.

Aber neben den Charismen des Wortes (sowie andern des thätigen Glaubens, der Wunderheilung u. s. w.) nennt Paulus auch solche, welche nach anderer Seite die Grundlage für amtliche Thätigkeiten in der Gemeinde zu werden geeignet sind, nämlich die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις (1 Cor 12, 28). Hier stellt aber der Apostel neben persönliche Bezeichnungen von Trägern der Charismen des Worts (Apostel, Prophet, Lehrer) unpersönliche Bezeichnungen von Thätigkeiten, doch wohl ein Zeichen davon, dass zwar die Sache da war, nämlich Handreichungen, Hilfleistungen der mit Mitteln und Weisheit Ausgerüsteten zum Dienst der Brüder (unter andern auch in jenen Patronen der Gemeinde), und leitende Thätigkeiten, aber dass dieselben noch nicht mit gleicher Stetigkeit als berufliche Leistungen sich auf bestimmte Personen fixirt hatten, oder schon unter besondere amtliche Beauftragung gestellt worden waren. (Einen ähnlichen Eindruck macht Rom 12, 6—8, wo μεταδιδ. προϊστάμενος und ἐλεῶν, sowie das vieldeutige und vielumfassende διακονία sich sachlich mit ἀντιλ. und κυβερνήσ. berühren). In den ältesten Briefen des Apostels (Thess und Gal) richtet er seine Mahnungen, nicht bloss die allgemein sittlichen Inhalts, sondern auch die, welche Pflege und Förderung des Gemeindelebens betreffen, an die Gemeinde als Ganzes oder an die Einsichtigen, Geistlichen, Geförderten oder dergl., nirgends aber an berufene Organe der Gemeinde (1 Thess 5, 14, Zurechtweisen der Unordentlichen, Zuspruch an die Kleingläubigen, Fürsorge für die Schwachen; 2 Thess 3, 6—13 ff., Verhalten — auch ausschliessendes — gegen unordentlich Wandelnde). Die Vorstehenden, d. h. die Patrone (s. o.), sollen für ihre Mühewaltung, Leitung und geistliche Zusprache die freie Anerkennung der Liebe finden. Ebenso wendet sich der Galaterbrief angesichts der Gefahren von Seiten der judaistischen Sendlinge lediglich an das christliche Bewusstsein der Gemeinde, insbesondere an die Einsicht derer, die geistlich sind (6, 1 ff.). Auch der Gesammteindruck der Corintherbriefe weist, wenn man absieht von dem persönlichen Ansehen des Apostels Paulus, nicht nur auf Selbstverwaltung und Regierung der Gemeinde überhaupt (namentlich Entscheidung über Ausschliessung und Wiederaufnahme I, 5, 1 f.; II, 2, 5. 7, 12), sondern lässt auch noch keine ständigen Organe der Gemeindeleitung oder -verwaltung erkennen. Alles dieses lässt es nicht wahr-

scheinlich erscheinen, dass auch hier in Corinth die judenchristliche Aeltestenverfassung von vornherein herübergenommen worden wäre; von Aeltesten erfahren wir nichts. Daher hat man (Weingarten, Heinrici) neuerlich statt der jüdischen Analogie für die Gestaltung der christlichen Gemeinde vielmehr eine heidnische herbeigezogen. Für das Zusammentreten der Christen zu freien, religiös-socialen Gesellschaften bot sich auf griechischem Boden von selbst die vorhandene Form der sogenannten Cultvereine (θίασοι, ἔρανοι), Genossenschaften zur Pflege fremder Culte und zum socialen Zusammenschluss, in denen z. B. auch der Einfluss hervorragender Patrone sich geltend machte; und weiterhin auf römischem Gebiete die sogenannten Collegia oder Sodalitia, insbesondere die Begräbnissvereine, deren Zweck gegenseitige Unterstützung und gesellige Verbindung war, die aber in der Regel auch einen religiösen Vereinigungspunkt hatten (Th. Mommsen, de collegiis et sodal. Rom., Kil. 1843. P. Foucard, les associations relig. chez les Grecs. Par. 1873). In jenen Cultvereinen führte bereits das gemeinsame religiöse Band eine Vereinigung von Personen, welche sonst durch grosse Standesunterschiede von einander getrennt waren, eng und brüderlich zusammen, mit gleichem Rechte hinsichtlich der Statutengründung, der Aufnahme neuer Mitglieder, und der Ausübung einer Vereinsdisciplin; sie gaben daher das Muster, nach welchem die Gemeinschaft der Christusgläubigen sich organisiren konnten. Dort gab es feierliche Einweihungsakte für die Aufzunehmenden, mit denen die Taufe der Christen verglichen werden konnte, dort Festmahle, für welche die Tischgemeinschaft der Liebesmahle eine Parallele abgab. Die gottesdienstlichen Versammlungen aber der Christen, welche auch Uneingeweihten offen standen und zu ihrer Heranziehung dienten, entsprachen ebenfalls dem Verfahren jener Vereine in ihren exoterischen Versammlungen.

War die Form dieser Vereine für die Christengesellschaften wenn auch nicht massgebend, so doch wenigstens von Einfluss, so lag es nahe, dass die Organe, welche für Leitung und Verwaltung der Gesellschaftsangelegenheiten erforderlich wurden, eben den Charakter von Gesellschaftsbeamten, durch die Gesellschaft gewählten Functionären, trugen.

Wir dürfen nun die corinthischen Verhältnisse nicht ohne weiteres generalisiren, müssen die Möglichkeit offen lassen, dass an verschiedenen Orten und unter den verschiedenen mitwirkenden Verhältnissen die Dinge sich ziemlich verschieden gestaltet haben können; nur in negativer Hinsicht insofern überall gleich, als an eine vom Apostel als obligatorisch eingeführte bestimmte Form für die Gemeindeverfassung, deren Träger etwa mit vom Apostel abge-

leiteter Autorität bekleidet gewesen wären, zunächst nicht zu denken ist. Damit besteht sehr wohl, dass die von der Gemeinde an die Spitze gestellten Leiter Persönlichkeiten waren, welche sich des Vertrauens des Apostels zu erfreuen hatten.

War dies so bei den paulinischen Gemeinden, so umsomehr wohl bei der römischen, welche keiner apostolischen Persönlichkeit ihre Entstehung verdankt. Hier aber könnten sehr wohl, da die Synagoge und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Proselyten der Ausgangspunkt waren, die jüdischen Presbyterien das Muster gewesen sein, also in der christlichen Gemeinde Aelteste an die Spitze gestellt worden sein, wenn auch vielleicht erst nach der Zeit, wo Paulus den Römerbrief schrieb und die Gemeinde wohl noch in den ersten Stadien der Hausgemeinde sich befand, in denen der persönliche Einfluss hervorragender Gläubigen das Bestimmende war (so wenigstens, wenn Rom 16 zum Brief gehört und nach Rom bestimmt ist, was trotz allen Bedenken nicht unmöglich ist). Von den späteren paulinischen Briefen zeigt der Philipperbrief, dass in dieser nun schon mindestens 10 Jahre alten Gemeinde das Bedürfniss fester Beamtung zu Bischöfen und Diakonen geführt hat (Phil 1, 1), wobei die Fragen auftauchen, auf welche später zurückzukommen ist: 1) Sind sie durch Wahl der Gemeinde aufgestellt, oder etwa durch das Ansehen des Apostels bestellt? 2) Sind sie die einzigen dermalen in der Gemeinde von Philippi vorhandenen Gemeindeämter (als die allein vom Apostel in der Adresse genannten), oder hat es einen besonderen Grund, warum der Apostel nur diese nennt? (Mit Rücksicht auf die dem Paulus von der Gemeinde gewährte Unterstützung.) 3) Wenn ersteres: sind die ἐπίσκοποι (Mehrzahl!) von Philippi etwa nur dem Namen nach verschieden von Presbytern (etwa = Presbytern oder denjenigen Presbytern, welche mit besonderen Verwaltungsgeschäften betraut, hier in Betracht kommen)? Hierfür die offenbare Identificirung von Presbyter und Bischof in den (später zu berücksichtigenden) Pastoralbriefen und das oben zu AG 20, 28 Bemerkte. 4) Wenn aber letzteres, gab es also ausser den genannten Bischöfen und Diakonen etwa noch Presbyter, etwa als Vertreter der κυβερνήσεις neben den ἀντιλήψεις? 5) Wie verhalten sich ἐπίσκοποι und διάκονοι zu einander? Dass sie ihren amtlichen Aufgaben nach etwas Gleichartiges haben, ist wohl anzunehmen (vgl. Pastoralbriefe), und der Unterschied wäre dann wohl so zu bestimmen, dass, wenn ausser ihnen noch Presbyter (für die eigentliche κυβέρνησις) vorhanden waren, Bischöfe und Diakonen beide auf die Seite der ἀντιλήψεις oder δια-

κονία im weiteren Sinne träten, die Bischöfe aber die beaufsichtigenden, die Diakonen die eigentlich dienenden Functionen der ἀντιλήψεις hätten. Doch sind dies alles hier erst Möglichkeiten.

2. Gestaltung des religiösen Gemeinschaftslebens. Literatur: Th. Harnack, Die christl. Gem.-Gottesd. im apost. und nachapost. Zeitalter, Erl. 1854; Jacoby, Die const. Factoren der apost. Gd. JdTh 1873, 4.: Weizsäcker, Die Versamml. JdTh 1876, 3.; R. Seyerlen, Der christl. Cultus ZwTh 1881.

Hierfür war der gemischte Bestand der paulinischen Gemeinden, in welchen, wenn auch an verschiedenen Orten in verschiedenem Grade, im Ganzen die bekehrten Heiden (und Proselyten) in entschiedenem Uebergewicht waren, von Wichtigkeit. Nach den eigenen Lebensgewohnheiten des Paulus, und nach dem, was zahlreiche heidnische Proselyten an den jüdischen Synagogen gehabt hatten, konnte das Vorbild der Synagogenversammlungen nicht ohne Einfluss bleiben; anderseits konnten die Gewohnheiten der heidnisch-religiösen Genossenschaften einwirken. Aber der neue Geist schafft sich neue Formen oder bildet die vorhandenen aus und füllt sie mit neuem Inhalte.

Für die religiösen Zusammenkünfte boten sich zunächst Privathäuser oder auch gemiethete Localitäten. Von vornherein entwickelt sich ein doppeltes Bedürfniss, nämlich Pflege des religiösen Lebens mit dem Mittel des Wortes, und Genuss der religiösen Gemeinschaftsfeier. Bei ersterem war nach dem Vorbild der Synagoge und nach der Natur der Sache eine Abschliessung von den Ungläubigen nicht erforderlich, ja sie hätte die Gemeinde eines bedeutenden Mittels für die Ausbreitung ihres Glaubens beraubt; für das zweite aber, die heilige Gemeinschaftsfeier, war jene Abschliessung nothwendig.

In der gottesdienstlichen Feier des Wortes ist entsprechend der elementaren Grundlage der Verkündigung des Evangeliums, das auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung erwachsen ist, die Schriftlection, Vorlesung von Abschnitten des A. T. in der hochangesehenen Uebersetzung der 70 Dolmetscher, als aus der jüdischen und judenchristlichen Uebung herübergenommen, allgemein in den paulinischen Gemeinden vorauszusetzen. Auslegende und anwendende Ansprache schloss sich daran; die schon in der jüdischen Synagoge herrschende Freiheit des lehrenden Auftretens (AG 13, 15), ist auch auf dem christlichen Gebiete vorauszusetzen (AG 8, 4. 11, 19 ff.; vgl. Jac 3, 1), umsomehr, als die Allgemeinheit der Mittheilung des Geistes der messianischen Zeit eigenthümlich ist. Gesteigert und verallgemeinert kam dies auf dem Gebiete des beweg-

lichen griechischen Geistes zur Geltung. Die freie Aeusserung des christlichen Geistes in seiner Mannigfaltigkeit wird vom Apostel in Korinth als das Herrschende vorausgesetzt, welches nur in den Schranken der Ordnung (1 Cor 14, 33) und Wohlanständigkeit (14, 40) gehalten, nach dem Zweck der οἰκοδομή normirt (ebd. v. 26) und vor dem Missbrauch der Selbstgefälligkeit bewahrt werden soll. Die charismatische Begabung ist wie für das christliche Leben und die christliche Gemeinschaftsgestaltung (S. 66), so auch für die religiöse gottesdienstliche Bethätigung die Grundlage der Lehre, Prophetie, sowohl als parakletischer, wie als erleuchtender; ekstatisches Zungenreden, auch Psalmensingen, treten als solche charismatische Aeusserungen hervor, welche zugleich ihren Widerhall, wie ihre Beurtheilung (Kritik) in dem Geiste der Gemeinde finden sollen.

Inwiefern mit der unumgänglichen Grundlage des A. T. auch die Feier jüdischer Festzeiten, insbesondere Sabbathfeier und die grossen jüdischen Feste, von den Christen herübergenommen sind, fragt sich. Judenchristen werden auch in gemischten Heidengemeinden Sabbath und Feste beobachtet haben. Aber eine grundsätzlich von Allen zu verlangende Auszeichnung von Tagen und Zeiten als gesetzlich gebotenen ist durch die Grundsätze des Apostels Paulus (Rom 14, 5 ff.; Gal 1, 9 ff.; Col 2, 6) ausgeschlossen. Gleichwohl wäre eine frei aus dem Bedürfniss der Gemeinde hervorwachsende, auszeichnende Feier eines Wochentags — nur nicht als ausschliesslich gefeiert — damit wohl vereinbar. Da nun die Feier des ersten Wochentags als Tages des Heern (κυριακὴ ἡμέρα, Auferstehungstag) in nachapostolischer Zeit allgemein ist, so bekommt die Benennung dieses Tages Apc 1, 10 ein starkes Gewicht, und auch 1 Cor 16, 2, AG 20, 7 (vgl. Joh 20, 26) verdienen, obwohl nicht streng beweisend, entschiedene Beachtung (Th. Zahn, Gesch des Sonntags, Hann. 1878). Von den jüdischen grossen Festen steht das jüdische Passahfest der allgemeinen christlichen Beachtung am nächsten. Die Stelle 1 Cor 5, 7, um die Zeit des jüdischen Passah geschrieben, setzt voraus, dass die christliche Gemeinde ein gewisses Interesse an demselben nimmt. Die Allegorie selbst aber zeigt, dass die christliche Gemeinde sich bewusst ist, als solche nicht das Passah zu feiern. Möglich, aber keineswegs nothwendig anzunehmen ist die bereits vorhandene Uebung einer mit dem jüdischen Passah gleichzeitigen, aber christlich umgedeuteten Feier.

Jene andere christliche Gemeinschaftsfeier, welche der Natur der Sache nach sich auf die Gläubigen ausschliesslich beschränkt, ist die Eucharistie. Das Herrenmahl, dessen Stiftung (1 Cor 11,

23 ff.) für Paulus massgebend ist, wird von den heidenchristlichen Gemeinden, wenigstens von der zu Corinth, in den Kreis ihrer heidnisch-socialen Anschauungen hineingezogen. Die Brüdermahle konnten hier den Charakter von Abendgesellschaften annehmen, bei welchen nach hellenischer Sitte von den Theilnehmern ein jeder seine Speise in einem Korbe mitbrachte, um sie in Gesellschaft zu verzehren (Xenoph. Memorab. III, 14; Athenaeus Deipnos. VII, 7, 68 p. 365a: τὰ νῦν καλούμενα ἀπὸ σπυρίδος δεῖπνα). Paulus hat die damit verbundenen schweren Schäden zu rügen, welche mit der Idee und dem Zweck des heiligen Mahles im scharfen Widerspruch standen. Aber wenn 1 Cor 11, 22 die Corinther auf ihre Häuser verwiesen werden, wo sie essen und trinken könnten, so darf man daraus nicht schliessen, dass Paulus eine völlige Beseitigung einer eigentlichen Abendmahlzeit beabsichtige; seine Worte gelten nur der Beseitigung dessen, was an die Befriedigung starker Begierde ohne Rücksicht auf den Nächsten erinnert.

Für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und Brüderschaft der „Heiligen", d. h. Gott Geweihten, ist die Taufe der allgemeine Aufnahmeritus. Sie geschieht auf Christum (Rom 6, 3; Gal 3, 27), ohne dass mit diesem Ausdruck ihrer wesentlichen Beziehung etwas über die dabei gebrauchte Formel ausgesagt ist. Der Gedanke der Zueignung der messianischen Sündenvergebung ergänzt sich durch den der Begründung einer Lebensgemeinschaft mit Christus. Voraussetzung ist der persönliche Glaube, daher die Aufnahme von Erwachsenen. Eine Ausdehnung derselben auf Kinder ist durch AG 2, 36. 16, 33, 1 Cor 1, 16 schlechterdings nicht zu erweisen, allerdings auch durch 1 Cor 7, 14 nicht ausgeschlossen. Aber bei allgemein apostolischer Uebung (paulinischer Einrichtung) würde die spätere Opposition eines Tertullian (de baptism. 18) unverständlich sein. (An sich könnte man 1 Cor 7, 14 so auffassen, als wenn die Taufe überhaupt nur für die Aufnahme bisheriger Nichtchristen in die christliche Gemeinschaft vorhanden wäre, Kinder aber von Christen einer solchen überhaupt nicht bedürften.)

Für die christlichen Lebenszustände in den gemischten heidenchristlichen Gemeinden ist eben das Zusammentreten bekehrter Juden mit bekehrten Heiden zu einer religiösen Lebensgemeinschaft bedingend. Erstere wurden zwar durch das feindliche Verhalten der Juden meist ziemlich bald aus ihrer bisherigen Verbindung mit der Synagoge losgelöst, und letztere blieben selbstverständlich vom Moment ihrer Bekehrung an von der Theilnahme an heidnischen Cultushandlungen fern; aber die Verschmelzung beider Elemente zu einem

genus tertium konnte doch nur allmählich sich vollziehen. Das Festhalten am gesetzlichen Leben von Seiten der christlichen Juden führte zu Conflicten wie zu jenem in Antiochia vorgefallenen. So weit der Apostel Paulus gegen seine grundsätzlichen judaistischen Gegner durchdrang in seinen Gemeinden, konnte dieser Process nur zur Durchbrechung des streng gesetzlichen Lebens auf gewissen Punkten führen, wobei immerhin von den Judenchristen gesetzliche Sitte in vielen Punkten festgehalten werden konnte, die ihrem Leben eine bestimmte jüdische Färbung gab. Anderseits mussten die an jüdische Sitten Gewöhnten Anstoss nehmen an manchen von den Heidenchristen aus ihren bisherigen hellenischen Sitten festgehaltenen Gewohnheiten. Die Bemühungen des Apostels Paulus, in Corinth eine Verständigung über den Genuss des Opferfleisches herbeizuführen, erklären sich daraus. Sachlich stimmen die in dieser Frage vom Apostel gegebenen Weisungen mit den Bestimmungen des sogenannten Aposteldecrets, indem sie Vermeidung des Götzenopferfleisches (wenigstens des als solches nachgewiesenen) verlangen, wenn auch aus freier — aber doch eben sittlich gebotener — Rücksicht auf Aergerniss; Vermeidung von Aergerniss ist doch auch das Motiv in jenem Decret. Aber der Apostel nimmt auf jenes Decret, das durch die wachsende Wirksamkeit des Paulus gleichsam zu eng geworden und überholt ist, keine ausdrückliche Beziehung. Dringend muss hier gegenseitige Rücksicht, Schonung der dem freieren Standpunkte als schwach Erscheinenden auf der einen Seite, Zurückhaltung von richtendem Urtheil auf der anderen Seite, empfohlen werden.

Von grosser Bedeutung sind hier die religiös-theologischen Gesichtspunkte des Paulus von der im Christenglauben gegebenen höheren Einheit (1 Cor 12, 4—6), von der neuen Schöpfung, die sich in den Bekehrten vollzieht und ebendamit die im bisherigen natürlichen Leben gegebenen Schranken, Gegensätze und particulären Gesichtspunkte überwindet (2 Cor 5, 17; Gal 2, 4), von der Freiheit des versöhnten Lebens vom Gesetzesjoch (Gal 2, 4). Die Ueberzeugung, dass das Wesen des Christenthums Geist sei, und die Idee der durch den gemeinsamen Glauben an Christus begründeten organischen und gliedlichen Gemeinschaft des Leibes Christi wirken einigend. Mit der religiösen Begeisterung des jungen Glaubens, der nach dem Kommen des verherrlichten Heilands ausschaut, verbindet sich die aus diesem Glauben geborene Innigkeit der Bruderliebe. Die socialen Unterschiede sind in den sich bildenden Gemeinden nicht aufgehoben, aber durch die Achtung der Menschen- und Christenwürde überbrückt und unter eine höhere

Gleichheit gestellt (1 Cor 7, 21 ff.; Philem 16 ff.). Nicht viel Weise nach dem Fleisch sind berufen, und nicht viel Vornehme (1 Cor 1, 26); Sklaven, Handwerker, Gewerbetreibende werden bekehrt, aber doch fehlt es auch nicht ganz an Gebildeten und Vornehmeren, religiös verlangenden Seelen (insbesondere Frauen) aus den höheren Ständen, welche mit ihren Mitteln den Gemeinden dienen. Ein reiches geistiges Leben, in welchem verschiedene geistige und sittliche Probleme auftauchen und die Gemüther bewegen, entwickelt sich. — An Anfeindungen von heidnischer Seite fehlte es den jungen Gemeinden zwar nicht; s. 1 Thess 2, 14, wo die Anfeindungen von den eignen (heidnischen) Volksgenossen mit denen, welche die Urgemeinde durch ihre jüdischen zu erleiden hat, in Vergleich gestellt werden. Aber im Ganzen scheinen es doch nur seltene, durch besondere Veranlassungen motivirte Fälle zu sein (AG 16, 16 ff.; 19, 23 ff.). Die Bekehrung zum christlichen Glauben brach den bisherigen verwandtschaftlichen und geselligen Verkehr nicht ab (1 Cor 10, 37 ff.); er wurde zunächst, obgleich er manche Conflicte in sich barg, unbefangen festgehalten. Aber anderseits schliesst auch die christliche Anerkennung der Obrigkeit als Gottes Ordnung, mithin der ihr um Gottes und des Gewissens willen zu gebenden Ehre und des schuldigen Gehorsams, doch nicht aus, dass der Apostel die Verschmähung der weltlichen Rechtshülfe bei Streitigkeiten zwischen Christen (1 Cor 6, 1 ff.) als das eigentlich dem christlichen Bruderbunde allein Angemessene bezeichnen kann, obwohl das wirkliche Leben der Gemeinde dem nicht entspricht. Innerhalb der christlichen Gemeinde sollte eigentlich der Rechtsgesichtspunkt durch Idee und Macht der brüderlichen Gemeinschaft überhaupt überflüssig werden, noch viel weniger aber sollte der innere Streit hinausgetragen werden.

5. Das palästinensische Judenchristenthum von der Zeit des Apostelconcils bis zur Zerstörung Jerusalems.

Literatur s. S. 31 f. und E. Renan (S. 25) Bd. 4. l'Antichrist.

Während Petrus (wie es scheint) dem Werk der Verkündigung unter den ausserpalästinensischen Juden obliegt, steht die jerusalemische Gemeinde, ja stehen wohl überhaupt die palästinensischen Gemeinden unter der Leitung des Bruders des Herrn, Jacobus, als des anerkannten Hauptes. Sie bleiben streng im gesetzlichen Leben und halten gewiss an der Hoffnung auf Bekehrung des ganzen Volkes Gottes (welche Paulus vor der Hand aufgegeben hat) noch fest. Die Heidenmission ist wohl anerkannt, aber die Art ihrer Betreibung

durch Paulus und das mächtige Anwachsen paulinischer Gemeinden erregt doch Bedenken und Missstimmung, da in jenen gemischten Gemeinden bei oft überwiegendem heidnischen Element doch immer deutlicher wird, worauf die Entwicklung nothwendig hindrängt: dass nämlich um der höheren christlichen Gemeinschaft willen die gesetzliche Sitte auch der Judenchristen in diesen Gemeinden durchbrochen werden muss, und die grundsätzliche Freiheit der Christen überhaupt von den Satzungen des Gesetzes sich Geltung verschafft.

Unter diesen Umständen musste die Partei der judaistisch-pharisäischen Eiferer, mit welchen Paulus in seinen Gemeinden zu kämpfen hatte, in Palästina Eindruck machen und Einfluss gewinnen. Als Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kam, war ihm nicht nur der grimme Hass der ungläubigen Juden gegen ihn wohlbekannt, auch die tiefe Verstimmung der palästinensischen Christengemeinden gegen die Art seiner Wirksamkeit konnte ihm nicht verborgen bleiben. Aber er kam, um seinerseits nichts zu unterlassen, was einen definitiven Bruch verhüten und die mächtig anwachsende Heiden- und Diasporakirche mit der Muttergemeinde in Verbindung erhalten könnte. Jacobus, der ihn aufnimmt, weist ihn hin auf die grosse Menge gläubiger Juden, welche alle Eiferer um das Gesetz seien. Man wird sie nicht ohne Weiteres mit jenen judaistischen Gegnern des Paulus auf eine Stufe zu stellen haben; nicht dass Paulus den Heiden das Evangelium ohne Beschneidung predigt, bildet hier den Anstoss, sondern dies, dass ihnen berichtet worden, er veranlasse die Juden unter den Heiden, von Moses abzufallen, ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach gesetzlicher Sitte zu leben (AG 21, 21). Dies war nicht ohne allen Grund, insofern als Paulus in den gemischten Gemeinden seines Gebietes darauf drang, dass die Juden um der Gemeinschaft mit ihren heidenchristlichen Brüdern willen etwas von der Strenge des gesetzlichen Lebens nachliessen und die Gesetzesbeobachtung nicht als zum Heil nothwendig behandelten, und als nach seinen Grundsätzen allerdings von einer Unerlässlichkeit der Beschneidung für die Kinder der Judenchristen die Rede nicht sein konnte (wiewohl dieser Punkt in den Briefen nirgends ausdrücklich zur Sprache kommt — Gal 5, 2 handelt es sich um Heiden). Es konnte aber doch nicht als constantes Verfahren, als Maxime des Paulus behauptet werden. Um nun demgegenüber eine Beruhigung zu gewähren, lässt sich Paulus von Jacobus dazu bestimmen, in der Betheiligung an dem Nasiräatsgelübde jüdischer Männer und Uebernahme der Kosten für dasselbe ein gesetzlich frommes Werk auszuführen, was er ohne Verleugnung

seiner Grundsätze konnte (s. AG 21, 22—26 und dazu Wendt, in Bearb. des Mayer'schen Comm.). So wenig aber die jerusalemischen Christen verantwortlich zu machen sind für jene Anfeindungen des Paulus, welche zu seiner Gefangennahme führten (man streut aus, Paulus habe Heiden in den Tempel geführt), so hören wir doch weder, dass sie in besonderer Weise sich des gefangenen Paulus angenommen, noch auch, dass sie etwa wegen der Verbindung mit Paulus in die Anfeindungen von Seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen hineingezogen worden seien. Dennoch zeigt das Ende des Jacobus, wie wenig das entschiedene Festhalten an gesetzlichem und gesetzesstrengem Leben den Hass von Seiten des ungläubigen Judenthums gegen diejenigen, welche an dem Bekenntniss zu Jesu als dem Messias festhielten, zu beschwichtigen vermochte. Allgemein vom Volke verehrt wegen seiner Gesetzesstrenge und besonderen Askese, wegen seines beständigen Gebets für die Sünden des Volks, ist er doch wegen seines Bekenntnisses zu dem Jesus, der sitzt zur Rechten der grossen Kraft im Himmel und kommen wird, von dem Volk auf Anstiften seiner geistlichen Berather von der Zinne des Tempels gestürzt und gesteinigt. Hegesippus bei Euseb. 2, 23 setzt dies kurz vor die Belagerung der heiligen Stadt durch Vespasian, Josephus antiqu. 20, 9, 1 würde die Steinigung des Jacobus früher, nämlich nach dem Tode des Procurators Festus und vor das Eintreffen seines Nachfolgers Albinus ansetzen, und an sich sehr ansprechend durch das rauhe Auftreten des der Sadducäerpartei angehörigen Hohenpriesters Ananus motiviren; indessen gerade die den Jacobus betreffenden Worte sind der Interpolation dringend verdächtig.

6. Die römische Gemeinde und die neronische Christenverfolgung; die Zerstörung Jerusalems.

Literatur: A. Mangold, Der Römerbr. u. seine geschichtl. Voraussetzungen, neu untersucht. Marb. 1884; E. Seyerlen, Entst. und erste Schicksale der christl. Gem. in Rom, Tüb. 1874; Beyschlag in StKr 1867, 4.; Weizsäcker in JdTh 1876; Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. 1869, S. 162 ff., und Quellen der röm. Petrussage 1872; Hilgenfeld, ZwTh. 1872 u. ö. und Einl. in das N. T. S. 624; J. Delitzsch in StKr 1874, 213 ff. — Tacit., Annal. 15, 44; Sueton, Nero c. 16; Clemens Rom. ad Cor. c. 5 u. 6; Melito bei Euseb. 3, 15 f.; Tertull., Apol. c. 5; Euseb., H. e. 2, 25; Rufin. 2, 84 f.; Sulpic. Sev. 2, 26; Orosius, Hist. 7, 7. — H. Schiller, Gesch. des röm. Kaiserreichs unter Nero, Berl. 1872 und in den Commentt. publ. in honor. Th. Mommsen scr., Berl. 1877; Nissen in HZ 1874; Weiszäcker, JdTh 1876; Holtzmann, Nero und die Christen. HZ 1879; Fr. Arnold, Die neron. Christenverf., Leipz. 1888. — E. Renan (S. 73).

1. Von dem steigenden Hass des ungläubigen Judenthums gegen die christliche Gemeinde geben die Steinigung des Stephanus, das

Vorgehen Herodes Agrippa's und endlich die Tödtung Jacobus' des Gerechten den Beweis. Ganz besonders aber das Werk des Apostels Paulus war von Anfang an (1 Thess 2, 14 ff.) Gegenstand dieses Hasses. Wie stellt sich die heidnische Welt zu der neuen Erscheinung? Dass die Christengemeinschaft als von den Juden zu unterscheidende frühzeitig auch für heidnische Augen bemerkbar wird, zeigt der in Antiochia aufkommende Name Χριστιανοί, der nicht von christlicher oder jüdischer, sondern von hellenischer Seite gegeben ist (AG 11, 26 und dazu Wendt; anders Lipsius, Ueber d. Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens. Jena 1873, 4, der mit nicht ausreichenden Gründen ein so frühes Vorkommen des Namens beanstandet). Die religiöse Hinneigung vieler Heiden zum jüdischen Glauben kommt der apostolischen Mission zu Statten, freilich fällt in Folge dessen auch ein gut Theil des Odiums, welches das Judenthum in römischen Augen trägt, auf die Christen; die christliche Predigt eines Paulus, soweit es sich um Auffassung der Hoffnungen Israels und Werthung des Gesetzes handelt, betrachtet natürlich die heidnische Behörde nur als eine jüdische Streitfrage (AG 10, 12 ff.). Erst die Gewinnung von Heiden für die neue Religion konnte möglicher Weise zu Conflicten mit der Behörde führen. In diesem Sinne suchen die Gegner die Bekehrung von Heiden durch Paulus unter den Vorwurf der Einführung fremder Culte (AG 16, 20 ff.) oder in politischen Verdacht (AG 17, 7) zu bringen, aber zunächst ohne wesentlichen Erfolg.

Nun aber gelangt das Christenthum bis in die Hauptstadt selbst und macht sich dort bemerklich (S. 68). Eine zahlreiche mit dem Mutterland und den bedeutendsten Verkehrsmittelpunkten des hellenischen Ostens in lebhaftem Verkehr stehende Judenschaft bot hier die Anknüpfung für die christliche Verkündigung. Früh ist diese hierher gelangt, aber nicht durch Petrus (AG 12 — nach römischer Tradition), noch durch eine andere hervorragende apostolische Persönlichkeit. Von der christlichen Verkündigung ist der bedeutende Kreis römischer Proselyten, der sich um die Synagoge sammelte, lebhaft ergriffen worden, und es ist dadurch eine starke Gährung in die römische Judenschaft und den sie umgebenden heidnischen Proselytenkreis gekommen.

Dass bereits Kaiser Tiberius, veranlasst durch den Bericht des Pilatus, versucht habe, Christum unter die römischen Götter aufzunehmen, damit zwar am Widerstande des römischen Senats gescheitert sei, aber wenigstens die Ankläger der Christen bedroht habe (Tertull. apol. 5), ist eine unmögliche Legende. Dagegen wäre es

wohl möglich, wenn auch ein stringenter Beweis dafür nicht zu führen sein wird, dass eine öffentliche Massregel des Kaisers Claudius (41—54) gegen die römischen Juden durch die Gährung veranlasst wäre, welche durch die christliche Verkündigung in die jüdischen Kreise Roms gekommen. Suetonius (v. Claud. 25, vgl. AG 18, 1) berichtet von Claudius: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Chrestus, ein gangbarer griechischer und römischer Name, kann Name irgend eines beliebigen jüdischen Unruhestifters in Rom sein, obwohl von einem solchen sonst nichts bekannt ist. Aber die Veränderung des Namens Christus, Christianus in Chrestus, Chrestianus kommt auch sonst vor (Tertull. apol. 3, ad nationes 1, 3. Lact. div. inst. 4, 7, 5). So könnte Suetonius Unruhen, welche der Name Christus, das Eindringen des Christenthums unter der Judenschaft in Rom veranlasst hat, missverständlich auf einen Aufwiegler Chrestus bezogen haben, obwohl er sonst den richtigen Namen hat (vita Neron. 16). Claudius hatte bald nach Antritt seiner Regierung im Gegensatz gegen die judenfeindlichen Schritte seines Vorgängers Caius (Caligula) die Rechte der Juden im römischen Reiche förmlich anerkannt (Jos. antiq. 19, 5, 1—3), nicht ohne sie zu einer bescheidenen Haltung zu mahnen. Er hat aber auch nach Dio Cass. 60, 6 Massregeln gegen die stark angewachsene römische Judenschaft ergriffen, sie zwar, weil er bei der grossen Menge Aufruhr fürchtete, nicht ausgetrieben (οὐκ ἐξήλασε μέν), aber ihre Versammlungen verboten.[1]) Mag dies eine frühere Massregel sein, als die von Sueton berichtete, oder mag die Vertreibung nur sehr bedingt zur Ausführung gelangt (oder nur partiell gemeint) sein, keinesfalls hat sie auf lange nachgewirkt; nach Orosius hist. 7, 6 fiele die Austreibung ins 9. Jahr des Claudius, also um 50. Orosius irrt zwar, indem er sich für diese Zeitbestimmung auf Josephus beruft; aber AG 18, 2 führt uns in der That ungefähr in diese Zeit (s. Meyer-Wendt zu d. St.).

Gerade solche innere Kämpfe in der römischen Judenschaft, welche um den Namen Christi entbrannten, können dazu beigetragen haben, dass sich die römische Christengemeinde früh vom Zusammenhange mit der Synagoge loslöste. Die bekehrten Heiden in dieser Gemeinde scheinen nun rasch das entschiedene Uebergewicht erlangt zu haben. Man wusste in den christlich-paulinischen Kreisen überall von dieser römischen Christengemeinde (Rom 1, 8), und Paulus nahm das entschiedenste Interesse an ihr, hatte den

[1]) Eine kecke Conjektur Ewald's: τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ βίῳ [add. οὐ] χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.

Plan, sie zu besuchen und setzte ihr im Römerbrief sein Evangelium von der freien Gnade auseinander. Dann kommt er wirklich, aber als Gefangener, dorthin, wirkt für's Evangelium in Rom und von diesem Mittelpunkt aus brieflich nach verschiedenen Seiten. Sein Process, die Verhöre vor der heidnischen Obrigkeit, müssen ebenfalls dazu beigetragen haben, das Christenthum zu einem Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit zu machen.

Diese zweijährige Gefangenschaft des Paulus, wenn auch nicht ganz genau chronologisch festzustellen, führt doch ungefähr in die Nähe jener furchtbaren Katastrophe, des Brandes von Rom (Sommer 64) und der damit sich verknüpfenden Verfolgung der Christen durch Nero. Am 18. Juli 64 brach jener Brand bei den Kaufläden am Circus Maximus aus und verwüstete während 6tägiger Dauer (dann noch einmal ausbrechend) von den 14 Stadtregionen 3 völlig, 7 zu grossem Theil. Menschen und Thiere kamen in den Flammen um, Verbrecher benutzten die allgemeine Bestürzung, dunkle Gerüchte und panischer Schrecken bemächtigten sich der geängsteten Gemüther. Nero kam von Antium, wo er weilte, zurück, als sich das Feuer dem Palast Nero's bei den Gärten des Mäcen näherte, und sah seine Schöpfung in Asche sinken. Weder die energischen Bemühungen Nero's, das Feuer zu bekämpfen, dann die entsetzliche Noth zu lindern, noch die nach dem Brande vorgenommenen religiösen Ceremonien zur Versöhnung der Götter vermochten im Volke den Verdacht gegen Nero selbst als den Anstifter des Brandes zu ersticken. (Ob dieser Verdacht gegründet, darüber schwankt noch heute das Urtheil). Da suchte er den Verdacht abzulenken dadurch, dass er die Schuld auf die Christen wälzte, denen das Volk allerlei Schandthaten zutraute. Es wurden einige in Anklagezustand versetzt, welche bekannten (nämlich die Brandstiftung, nicht ihr Christenthum), sei es durch die Folter dazu gebracht oder Abgefallene, welche sich in der Meinung der Römer herstellen wollten. Durch sie wurde dann eine grosse Menge angegeben, welche (in der Untersuchung) nicht so sehr der Brandstiftung als des Hasses des menschlichen Geschlechts überwiesen wurde, d. h. nach der Auffassung des Tacitus: sie wurden der Brandstiftung angeklagt, die Untersuchung aber förderte weniger hierfür unzweifelhafte Beweise herbei, als für die menschenfeindliche Gesinnung dieser Christen. Festzuhalten wird in der Auffassung der schwierigen Stelle sein: 1) Die neronische Christenverfolgung richtete sich wirklich gegen Christen, die von Juden deutlich zu unterscheiden waren, war nicht eine Judenhetze (gegen Schiller u. A.); 2) sie wurden aber verfolgt nicht wegen

ihres christlichen Bekenntnisses als solchen, sondern wegen der angeblichen Brandstiftung; aber den Vorwand hierzu bot ihre Unpopularität bei der Menge, die dieser geheimnissvollen Secte allerlei Schlechtigkeiten zutraute; 3) die Inquisition der grossen Menge Angegebener lieferte nur ungenügende positive Beweise für das ihnen Schuld gegebene Verbrechen, dagegen hielt man vielmehr sich an die Zeichen des odium generis humani, einer feindseligen Gesinnung gegen die Welt, die im christlichen Glauben und seinen Hoffnungen auf eine künftige Weltordnung, welche dem Reiche dieser Welt ein Ende machen sollte, begründet schien, sodass man sich von ihnen derartiger Verbrechen versehen zu können meinte; 4) es ist immerhin möglich, aber positiv in keiner Weise zu erhärten, dass Juden den Verdacht und Hass auf die Christen gelenkt hätten.

Die Bestrafung der angeblich schuldig Befundenen erfolgte in der schmählichsten Weise, indem die einen, zu Thierkämpfen benutzt, in Felle eingenäht, den Hunden vorgeworfen, andere an's Kreuz geschlagen wurden. Während bei jenem scheusslichem Spiele in den Gärten Caligulas Nero als Wagenlenker umherfuhr, leuchteten Christen als Fackeln mit Werg und Pech überzogen in der sogenannten tunica molesta (Juvenal. satir. 1, 155 sq., vgl. Seneca, ep. 14), mit der Gurgel an Kienpfähle angeheftet. Auf andere ludibria, schändliche Pantomimen, zu denen Verurtheilte benutzt wurden, darf wohl Clem. ad Cor. 6 bezogen werden.

Ist auch die neronische Verfolgung der Christen ihrer Natur nach ein einzelnes besonders motivirtes Factum, und eine eigentliche Ausdehnung derselben über Rom resp. Italien hinaus nicht nachweisbar, an sich nicht wahrscheinlich und durch die späteren Notizen (Oros. 7, 7 u. Sulp. Sev. 2, 29) nicht zu begründen, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass anderwärts ein solches Vorgehen gegen die verdächtigen Christen Nachahmung fand, oder dass auch schon früher Anfechtungen von Seiten der römischen Staatsgewalt vorgekommen, welche zur Tödtung führten (Apc 2, 13; 20, 4; die Andeutungen des 1. Briefs Petri).

Wahrscheinlich aber ist Paulus dieser Verfolgung zum Opfer gefallen, wenn auch als Bürger mit dem Schwert hingerichtet; vielleicht auch (?) Petrus, der gekreuzigt sein soll.[1])

---

[1]) Tertull. de praescu haer. 26. — Die sog. zweite Gefangenschaft des Paulus (Euseb 2, 22) ist aus der auf Rom 15, 24 ruhenden Notiz des muratorischen Kanons lin. 38 f. (s. Hesse, das mur. Fragm. Giessen 1873) und aus Clem ep ad Cor 5 nicht zu erweisen, und an sich nicht wahrscheinlich (s. W. Schmidt, RE 11, 335 f.). — Die so viel angefochtene Ueberlieferung vom Kommen des Petrus nach Rom ist fest zu halten (s. B. Weiss, Einl. ins N. T., 421 ff.)

Die neronische Christenverfolgung ist von tiefer Bedeutung für das urchristliche Bewusstsein geworden. Sie schärfte nicht nur das ohnehin vorhandene lebhafte Gefühl des Gegensatzes zwischen dem Reich Gottes und der Welt, in welcher der Fürst dieser Welt mächtig ist, zwischen Glauben und Götzendienst, sondern diente auch dazu, dass jene in der ganzen messianischen Erwartung zu Grunde liegende, in der apokalyptischen Literatur des Judenthums seit Daniel weiter entwickelte Vorstellung von dem Gegensatz des Reiches Gottes gegen die grossen Weltreiche sich auch für das christliche Bewusstsein bestimmten Ausdruck gab, auch in Betreff des römischen Weltreichs, welches nun in antichristlicher Beleuchtung erschien, Nero als sein Repräsentant. Vier Jahre später sah Rom den Tyrannen nach den schamlosen Selbsterniedrigungen der letzten Jahre vor den sich erhebenden Unruhen, von seinen Truppen verlassen, flüchten. Er gab sich selbst den Tod; aber bald verbreitete sich in der umgeschlagenen Volksstimmung das Gerücht, dass er nicht todt, sondern zu den Parthern geflüchtet, von dort wiederkehren werde (Sueton, Nero 57, Dio Cass. 64, 9, Tacit. hist. 1, 2. 2, 8), eine Erwartung, welche schwerlich auf christlichem Boden entstanden, doch in die apokalyptischen Zukunftsbilder aufgenommen werden konnte (Apc 13, 3).

Quellen: Fl. Josephus, De bello Judaico libb. 7 und de vita sua (opp. ed. Haverkamp, Amstelod. 1726 und Dindorf 2 voll. Par. 1845—47, Handausgg. von Bekker, Lips. Teubn. 1855 u. A); Tacitus, Histor. V, 1—13; Sueton, Vita Titi; Sulpicius Severus, Chronicon II, 30, 6—7 (ed. Halm) u. dazu Bernays, ü. d. Chronik des Sulp. Sev., Berl. 1861; Orosius, Hist. 7, 9. 6. — Die Literatur S. 31 f.

2. In der jüdischen Erwartung hatte sich der Glaube an die bevorstehenden Entscheidungskämpfe, die Ueberwindung des römischen Weltreichs durch das hereinbrechende Reich Gottes, bei dem gesteigerten Fanatismus der jüdischen Zeloten mehr und mehr befestigt, welcher das jüdische Land in ohnmächtiger Auflehnung gegen die rücksichtslose Verwaltung der letzten römischen Procuratoren immer tiefer in Gesetzlosigkeit hinein und so dem Untergang entgegentrieb, wobei das Volk, welches nach Josephus' Versicherung in seiner Mehrheit keinen Krieg wollte, mit Ahnungen der kommenden Schrecken erfüllt wurde. Als Beginn des Kriegs kann der Conflict des letzten Proconsuls Gessius Florus gelten, Mai 66, in Folge dessen die Juden sich des Tempels bemächtigten und ihn befestigten, Gessius Florus aber sich nach Cäsarea zurückzog. Das tägliche Opfer für den Kaiser ward eingestellt. Der auffallende Rückzug des herbeigeeilten syrischen Statthalters Cestius Gallus und seiner Truppen im Herbst, wobei er eine Schlappe erlitt, entfachte mächtig den all-

gemeinen Aufstand. Aber in den Jahren 67 und 68 bemächtigte sich Vespasian nach und nach fast des ganzen Landes, bis der Tod Nero's (9. Juni 68) und die Unsicherheit der Herrschaftsverhältnisse dazwischen kamen und Vespasian endlich, selbst von den Legionen (gegen Vitellius) zum Kaiser erhoben (in Aegypten 1. Juli 69), die Niederwerfung insbesondere Jerusalems seinem Sohne Titus überliess. Hier hatte die Schreckensherrschaft der Zeloten mit Johannes von Gischala begonnen und zuletzt zur Selbstzerfleischung unter 3 Parteiführern geführt (Johannes, Simon Bar Giora und Eleasar), bis kurz vor dem Passah 70 Titus die Stadt einschloss und nun Schritt für Schritt das grausige Drama seinen Fortgang nahm, bis in Hunger, Blut und Flammen Jerusalem unterging (10. Aug. 70). Nach Sulp. Sev., welcher den uns verlorenen Theil der historiae des Tacitus vor sich hatte und benützte, hat — entgegen der bekannten Aussage des Josephus — Titus selbst sich für Zerstörung des Tempels entschieden, und zwar zur völligeren Zerstörung der jüdischen und der christlichen Religion: quippe has religiones licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas; Christianos ex Judaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram. Tacitus kann die Sache aus dem Buche des selbst zum Kriegsrath des Titus gehörenden Antonius Julianus de Judaeis haben (cf. Min. Fel. Oct. 33). Auch Orosius behauptet wohl auf Grund des Tacitus: Titus — templum — incendit. Die überbleibenden Gefangenen wurden bei den Festspielen in Thier- und Gladiatorenkämpfen geopfert oder mussten den Triumphzug des Vespasian und Titus (71) verherrlichen, bei welchem auch die heiligen Tempelgeräthe im Triumph aufgeführt wurden (s. Triumphbogen des Titus).

3. Als die Judenchristen des heiligen Landes diese Geschicke ihres Volkes sich vorbereiten und Schritt für Schritt sich verwirklichen sahen, fühlten sie ohne Zweifel mit ihrem Volke, und die Kunde von der Neronischen Christenverfolgung in Rom musste noch jenen den Christen mit den Juden gemeinsamen tiefen Eindruck von der Gottfeindlichkeit der heidnischen Weltmacht verstärken; aber andererseits fühlten sie sich doch innerlich geschieden von ihren Volksgenossen, welche Jesum verschmäht hatten und nun ihre politischen Heilande erhofften. Die Christen, Bedrohungen (wie in der Tödtung des Jacobus), andererseits auch Verlockungen zum Abfall von ihrem Glauben ausgesetzt, begannen in den hereinbrechenden Kriegsschrecken die Drangsalszeiten vor der Wiederkehr des Messias zu erblicken, und die Weissagungen Jesu (die sogen. eschatologischen Reden desselben Mt 24., vgl. 10, 17 ff. Mc 13 1—37. Lc 21, 5—36

begannen unter ihnen bewegt zu werden (damals wahrscheinlich die Aufzeichnung derselben wohl nicht in „dem fliegenden Blatt der kleinen Apokalypse“, sondern in den λόγια κυρίου des Matthäus, der apostolischen Quelle für unsere synoptische Evangelien), welche sie für die Zeit, wo die Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte stehen werden, zu fliehen mahnten (vgl. B. Weiss, d. Matth. Ev. u. s. Lucas-Parall., 1876 S. 504 ff.). Die Zeit schien jetzt gekommen, dass sich die Messiasgemeinde von den falschen Hoffnungen ihres Volkes sonderte. Nach Eusebius (h. e. 3, 3, 5) wäre der Gemeinde zu Jerusalem eine Offenbarung geworden, zu fliehen nach Pella in Peräa (auf die Berge).

4. Aber dass die ausserpalästinischen Christen nicht minder von den Eindrücken dieser Zeitereignisse und ihrer religiösen Betrachtung ergriffen wurden, zeigt die in lebendiger Beziehung auf kleinasiatische Verhältnisse wenige Jahre nach Nero's Tode und während der Drangsale des jüdischen Krieges, aber noch vor der letzten Zerstörung Jerusalems selbst abgefasste Offenbarung Johannis (Verfasserfrage lassen wir hier auf sich beruhen). Der Glaubensblick richtet sich unter dem Eindruck der neronischen Verfolgung einerseits, der unaufhaltsam hereinbrechenden Endgeschicke des jüdischen Landes anderseits, auf die Wiederkunft Christi; es entfaltet sich ein Gemälde von den göttlichen Gerichten über die Heidenwelt, von den Heimsuchungen der Gläubigen vor der letzten Vollendung, jenem feindseligen Auftreten der dem endlichen Untergange bestimmten heidnischen Weltmacht und ihres verführerischen Weltgeistes (der falsche Prophet) gegen die Gemeinde Gottes, welche das Reich Gottes in ihrem Schoosse trägt, und welche als die legitime Fortsetzung der alten Bundesgemeinde, des wahren Israel, gedacht ist, als das ideale Zwölfstämmevolk, das aus allen Völkern der Erde erkauft ist (Apc 7, 4 ff. 9 f. 14, 3), während die ungläubigen Juden die Satanssynagoge (2, 9. 3, 9) sind.

Auf dem Wirkungsgebiet paulinischer Mission (vgl. die 7 Sendschreiben) oder jedenfalls mit lebendiger Bezugnahme auf dies Gebiet erscheint hier eine der urapostolischen verwandte Anschauung, welche keineswegs von Feindschaft gegen das paulinische Evangelium und namentlich nicht von einem pharisäischen Gesetzeseifer, geschweige denn von Hass gegen Paulus, als einen falschen Apostel (Missdeutung von 2, 2) erfüllt, doch besonders Front macht gegen heidnische Befleckung des Lebens (hier den Standpunkt des Aposteldecrets fortsetzend, s. 2, 14. 20) und gegen eine Irrlehre, die sich als tiefere Weisheit ausgibt (2, 27), hinweisend auf ein Eindringen falscher Speculation.

Im Obigen ist die wesentliche Einheit des Offenbarungsbuches vorausgesetzt. Doch soll die Möglichkeit einer Ueberarbeitung resp. Zusammenarbeitung ihrer Bestandtheile nicht schlechthin in Abrede gestellt werden, so wenig überzeugend auch die Annahme einer mehrfachen Ueberarbeitung einer zu grundeliegenden Urapokalypse von D. Voelter (Die Entst. der Apok. 2. Aufl. Freib. 1885) durchgeführt, und so verfehlt auch der Versuch F. Vischer's (Texte u. Untersuchungen v. Harn. u. Gebh. II, 3, 1886), in ihr ein jüdisches Buch mit christlicher Ueberarbeitung nachzuweisen, erscheint. Für die bisherige Auffassung vgl. W. Beyschlag in StKr 1888.

7. Das Christenthum in der römischen Welt unter den Flaviern.

Literatur: A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. 4. Bd. 1877; Renan (S. 25) Bd. 5.

Die weitgreifende Wirksamkeit des Paulus hat, wahrscheinlich doch zur Zeit der neronischen Verfolgung, also ohne Befreiung und sogenannte zweite Gefangenschaft, mit seinem Märtyrerthum in Rom geschlossen. Petrus, an dessen Gelangen nach Rom doch fest zu halten sein wird, ist ebenfalls, wenn nicht in der neronischen Verfolgung, dann nicht sehr viel später durch den Märtyrertod abgerufen worden. Ist dies der Fall und ist zugleich unser 1. Brief Petri sein Werk, so hat Petrus, obwohl die Mission unter den Juden früher als seine besondere Aufgabe von ihm betrachtet worden war, in der weiteren Entwicklung, nach dem Abschluss der Missionswirksamkeit des Paulus, sich dessen Missionsgebiete zugewandt und bedeutende Einwirkungen von ihm empfangen. Die Wirksamkeit der meisten andern der Zwölf und ihr Ausgang verliert sich in ganz unsicheres Dunkel. Andreas, der Bruder des Petrus, soll Scythien als sein Missionsfeld erhalten haben (Euseb. 3, 1), daher er als Apostel der Russen betrachtet wird. Dagegen würden die Acta Andreae (Tischendorff, Acta ap. 105 ff.) auf eine Wirksamkeit in Achaja weisen. Bartholomäus soll in Indien, Thomas ebendaselbst und in Parthien gewirkt haben. In den Aussagen über Philippus mischen sich die Erinnerungen an die Wirksamkeit des Evangelisten Philippus (AG 6, 5. 7, 5 ff. 21, 8 f.) mit denen an den Apostel: Wirksamkeit in Hierapolis und Phrygien. Matthäus ist gewiss längere Zeit auf palästinensischem Boden zu suchen, über das weitere Schiksal erhalten wir nur späte ganz auseinander gehende und werthlose Sagen. Thaddäus (Judas Lebbäus) scheint im syrischen Osten gewirkt zu haben; die edessenische Ueberlieferung setzt den Thaddäus oder Addai als einen der 72 Jünger an seine Stelle.

Lassen wir den einzigen, welcher als eine sichere geschichtliche Gestalt bis an das Ende des Jahrhunderts heranreicht, den Zebe-

daiden Johannes, noch ausser Berücksichtigung und suchen die sonstigen geschichtlichen Spuren des Christenthums in der Zeit nach der neronischen Verfolgung und dem jüdischen Kriege auf. Das von der Offenbarung Johannes vertretene und auf dem Gebiete paulinischer Wirksamkeit in Kleinasien vorausgesetzte, Christenthum (S. 82 f.) trägt zwar die Formen jüdisch-apokalyptischer Anschauung, sieht in der christlichen Gemeinde das wahre, ideale Zwölfstämmevolk und tritt gegenüber heidnischer mit dem Götzendienst zusammenhängender Sitte und Unsitte auf jüdische Seite der Sitte, aber nicht anders als im Sinne zahlreicher heidnischer Proselyten und des Aposteldecrets und der auch von Paulus empfohlenen Zurückhaltung. Die Gesetzes- und Beschneidungscontroverse, welche Paulus mit seinen pharisäischen Gegnern geführt hat, ist verstummt nichts führt auf Geltendmachung solcher judaistisch gesetzlicher Forderungen, nichts freilich auch auf die scharfe, durch den Gegensatz bestimmte Formulirung des gesetzesfreien Glaubensevangeliums des Paulus. Wie weit Tendenzen ersterer Art noch Boden hatten, wissen wir nicht; herrschend aber oder überwiegend können sie auf diesem heidenchristlichen Gebiete nicht gewesen sein. Wie aber in den späteren paulinischen Briefen der Glaube an den erhöhten Christus dazu geführt hat, rückblickend die Glaubensanschauung von der einzigen und weltumfassenden Bedeutung Christi in den Ideen von seinem über- und vorweltlichen gottgleichen Wesen auszusprechen, so erscheint auch in der Apokalypse der Messias Jesus in seiner göttlichen Verherrlichung zugleich als der Anfang aller Kreatur Gottes (3, 14), der Erste und der Letzte, ja als das personificirte Wort Gottes (λόγος 19, 13, zunächst allerdings als Vollstrecker des göttlichen Willens). Und wie für Paulus die Universalität der christlichen Verkündigung gegründet wird auf die Heilsbedeutung des Todes Christi, so ist es in der Offenbarung das geschlachtete Lamm, um welches sich die Gemeinde aus allen Völkern der Erde sammelt, die Zahl derer, die ihre Kleider hell gemacht haben im Blute des Lammes und durch das Blut des Lammes den Satan besiegen.

Neben dem kleinasiatischen Gebiete hat früh Rom für die junge Christenheit eine ganz hervorragende Bedeutung erlangt. Hat sich hier, wie wir annahmen, aus den Proselytenkreisen, welche sich um die jüdischen Synagogen gebildet hatten, die von der Synagoge sich loslösende Gemeinde vorzugsweise rekrutirt, hat Paulus in den Jahren seiner Gefangenschaft und wahrscheinlich auch Petrus auf diese überwiegend heidenchristliche Gemeinde gewirkt, so ist doch darum die fortgehende durch die Zerstörung Jerusalems nicht geminderte, son-

dern eher noch gemehrte Einwirkung des Judenthums auf die römische Welt auch für die christliche Gemeinde nicht zu unterschätzen. Viele Tausende jüdischer Gefangener waren hierher gekommen und als Sklaven verkauft — Rom die grösste jüdische Stadt im Reiche. Vespasian und Titus, als Zerstörer des Heiligthums zwar den Juden ein Gegenstand des Hasses, haben doch keinen Druck ausgeübt, ja der jüdische Krieg hatte sie mit zahlreichen jüdischen Personen in nahe Berührung gebracht, die wie Justus v. Tiberias (Jos. vita 65) und Josephus ihren Frieden mit Rom gemacht hatten und mit dem Herodäer Agrippa II. und seiner berüchtigten Schwester Berenike, der Geliebten des Titus, in Beziehung standen. Gerade damals muss in erhöhtem Maasse das Judenthum eine Rolle gespielt, Eindruck auf heidnische Gemüther gemacht und Proselyten geworben haben (s. Juvenal), und es war zum Theil ein aufgeklärtes liberales Judenthum. Wie der jüdische Hellenismus schon längst sich der Waffe hellenischer Philosophie und Wissenschaft (Geschichtsdarstellung, Poesie, ja Drama, S. 43 f.) bedient hatte, um den jüdischen Glauben zu erheben, zugleich aber hellenischen Anschauungen nahe zu bringen, und hinter dem Kern einer monotheistischen Moral die satzungsmässige Seite zurücktreten zu lassen, so entwickelte sich unter diesen Anregungen ein Proselytenthum, welches zwar von jenem Monotheismus, Vorsehungs- und Weissagungsglauben und den damit verknüpften moralischen Ideen angezogen, auch zu jüdischen Gebräuchen und Festen — besonders Sabbathfeier — einen starken Zug hatte, aber doch fern davon blieb, zu einer streng gesetzlichen Lebensweise in Beschneidung etc. sich zu verpflichten (Jos. c. Ap. II, 39. vgl. Schürer, S. 645). Man wird annehmen dürfen, dass das römische Christenthum nicht nur auch als ein solches Proselytenthum erschien, sondern auch wirklich von daher eine gewisse jüdische Färbung behielt.

In dem Maasse als die Entfernung von den Anfängen der Verkündigung zeitlich wuchs und die Stimmen der hervorragenden Zeugen verstummten, erwacht das Bedürfniss, die evangelische Verkündigung von Jesus dem Messias schriftlich zu fixiren. So hat nach Papias (b. Euseb. 3, 39) Marcus, d. i. Johannes Marcus, der geborene Jude (AG 12, 12) und Vetter des Barnabas (Col 4, 10 f.), der geistliche Sohn des Petrus (1 Pe 5, 13; vgl. AG a. a. O.), der aber auch mit Paulus (nach einem früheren Conflict AG 15, 38) in dessen kleinasiatischem Missionsgebiete in freundlichen Beziehungen stand, als Hermeneut (Papias b. Eus. l. l. Iren. adv. haer. 3, 1. 3; 10, 6; Tertull. adv. Marc. 4, 5) oder Dolmetsch des Petrus aus der Erinnerung der petrinischen Verkündigung die evangelische Ver-

kündigung zusammengestellt. Auch abgesehen von der nicht unwahrscheinlichen aber doch zweifelhaft bleibenden Deutung des Babylon 1 Pe 5, 13 von Rom, weist alte Ueberlieferung für dieses von Marcus aus Petrus' Munde genommene Evangelium nach Rom (die früheren Presbyter des Clem. Al. bei Euseb. 6, 14). Aus Jesu Wunderthaten besonders wird hier für heidenchristliche Leser, mit einziger Ausnahme von 1, 2 ff. ganz ohne Bezugnahme auf die alttestamentliche Weissagung, der Beweis für seine messianische Stellung geführt, wobei jüdische Gebräuche, Orte und aramäische Worte dem damit nicht bekannten Leser erläutert werden, von manchen nur dem jüdischen Leser bedeutsamen Punkten aber abgesehen wird.

Zwar erst nach dem Tode des Petrus (nach der natürlichsten von Iren. l. l. bestätigten Auffassung der Worte des Papias; anders Clem. A. l. l.), aber wahrscheinlich bald nach demselben, nämlich noch vor der Zerstörung Jerusalems (wie die Form der Weissagung Jesu über die Endgeschicke cp. 13, 24. 30. 33 zu zeigen scheint), ist das Evangelium des Marcus verfasst.

Aus den Kreisen der urchristlichen Gemeinde war bereits durch den Apostel Matthäus jene Logiasammlung in hebräischer Sprache hervorgegangen (S. 83); jetzt, nicht allzulange nach der Zerstörung Jerusalems hat ein Judenchrist, aber wohl kaum Palästinenser, sondern in der Diaspora und hier im Verkehr mit Heidenchristen stehend, zum Erweis, dass Jesus der erschienene Messias sei, jenes jetzt den Namen des Matthäus tragende Evangelium auf Grund des Marcus und jener apostolischen Grundschrift in griechischer Sprache hergestellt, welches vielleicht bereits Bekanntschaft mit der Offenbarung Johannis verräth [1]). Das über Jerusalem und das heilige Land ergangene Gericht hat die Anstösse, welche für den messiasgläubigen Juden schon in dem Zurückbleiben des jüdischen Volkes hinter den dem Glauben sich öffnenden Heiden lagen, verschärft. Israel erscheint von Gott verlassen und doch ist sein König aus Davids Stamm erschienen, in dessen Schicksalen von David an die Weissagungen der Schrift sich erfüllen, in denen aber auch bereits die Verfolgung durch die Obersten seines Volkes und anderseits die Willigkeit und das Verlangen der Heidenwelt nach seinem Lichte durchblickt. Darum lässt das Evangelium erkennen, dass das von den Obersten des Volks verführte Volk selbst die Schuld an dem von Jesus vorausgesehenen Geschicke trägt, in Folge dessen das Reich den

[1]) Den Versuch einer Art Herstellung der ursprünglichen Matthäuslogia aus Matth. und Lucas s. bei Wendt, Lehre Jesu I, 44 ff.

Juden genommen und den Heiden gegeben wird (21, 43). Darum beginnt hier die Idee des in den nationalen, theokratischen Formen gedachten Gottesreichs sich umzubilden in die eines solchen, dessen volle Verwirklichung erst eine jenseitige ist und zu welcher die aus der Volksgemeinschaft sich abhebende Messiasgemeinde (ἐκκλησία) die diesseitige Vorbereitung bildet. Und obwohl Jesus das Gesetz des Alten Bundes in seinem ganzen Umfang anerkannt (5, 17) und nur die pharisäische Tradition verworfen hat (15, 13), auch bei seinen Jüngern die Gesetzesbeobachtung voraussetzt, durchbricht doch die geistige Auffassung und sittliche Vertiefung, welche zugleich eine Befreiung von Buchstabenknechtschaft in sich schliesst, die Schranken, und Jesus weissagt den Untergang des Tempels und damit eines grossen Theils des gesetzlichen Lebens, und in den Geboten Christi (Mt 28, 20) tritt der freie sittliche Kern aller Gebote Gottes als die Gerechtigkeit des Reiches Gottes hervor für Heiden und Juden. — Die Versuche, die Verkündigung von Jesu wunderbarem, heilskräftigem und heilbringendem Leben schriftlich zu gestalten, haben sich gemehrt. Auf eine grössere Zahl derselben blickt der Verfasser unseres dritten Evangeliums zurück, Lucas, der geborene Heide (Col 4, 14 vgl. vs. 11), der Arzt, der ein bedeutender Gefährte des Apostels Paulus und Augenzeuge eines grossen Theils der paulinischen Wirksamkeit geworden, nun unter Benützung bereits vorhandener schriftlicher Darstellungen, namentlich des Marcus und der apostolischen Quelle, daneben aber wohl auch noch anderer, der Ueberlieferung der Augenzeugen forschend nachgeht und eine vollständige Geschichte des Lebens Jesu zu geben sucht, an welche alsdann sich die Apostelgeschichte desselben Verfassers anschliesst. In dem Evangelium prägt sich sein paulinischer Universalismus aus, ohne die urchristliche stark judenchristliche Färbung eines Theils der Ueberlieferung irgend zu unterdrücken. Der im Evangelium so oft durchklingende Ton, die gedrückte und leidensvolle Lage der Christen, lässt an die Zeit Domitians (81—96) denken, zu welcher ungefähr, ohne dass eine genaue Fixirung der Entstehungszeit möglich ist, die verschiedenen Spuren hinführen. Doch kann sehr wohl auch schon für das Evangelium an die 70er Jahre gedacht werden, und für die Apostelgeschichte etwa an 80. Wie in dieser Zeit einem Heidenchristen auf Grund lebendiger Ueberlieferung das ideale Bild der Urgemeinde erschien, und wie in der gemeinchristlichen Stimmung der damaligen christlich-römischen Welt auch die Kämpfe und Conflicte der Urzeit unwillkürlich in etwas gemilderte Beleuchtung traten, zeigt uns das wichtige Werk der Apostelgeschichte. Nicht eine

Tendenzschrift, welche durch Beleuchtung und Zurechtmachung der Urgeschichte des Christenthums nach Parteigesichtspunkten Gegensätze der Gegenwart auszugleichen strebt, haben wir in ihr, sondern eine Darstellung, welche ruht auf der richtigen Ueberlieferung von dem zwischen Paulus und den Uraposteln wirklich vorhandenen Maasse von Grundeinheit und der wirklich gefundenen praktischen Verständigung in dem Conflicte, und in ihrer Fassung unwillkührlich beherrscht ist von dem Bewusstsein einer Gegenwart, in welcher, abgesehen von exclusiven Ebioniten des Ostens, die Beziehungen der bekehrten Heiden zu den bekehrten Juden immer weniger schwierig geworden waren und zwar dadurch, dass dem so zu sagen liberalen Judenthum der Judenchristen von heidenchristlicher Seite her in der That jene Neigung zum Anschluss an gewisse jüdische Sitten entgegenkam, welche ebenso fern von der principiellen Schärfe des Standpunktes Pauli als von pharisäischen Gesichtspunkten war und schon aus dem ursprünglichen Proselytenverhältnisse herrührte.

Daraus erklärt sich, dass, obwohl die Christen schon zu Nero's Zeit als eine besondere Sekte innerhalb des Judenthums die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, sie doch noch zu Domitian's Zeit von der römischen Welt mit den Juden zusammengestellt werden konnten, obwohl die geborenen Juden unter ihnen in der römischen Welt gewiss stark in der Minderzahl waren. Die durch Domitian (81—96) ergriffenen harten Massregeln gegen die Juden trafen die Christen mit. Indem der fiscus Judaicus, die jüdische Tempelabgabe, welche jetzt an den capitolinischen Jupiter gekommen war, auf's härteste eingetrieben wurde, spürte man nicht nur diejenigen Juden auf, welche durch Verhüllung ihrer Abstammung sich ihr entziehen wollten, sondern denunzierte auch diejenigen mit Erfolg, welche in Rom, ohne sich zum Judenthum zu bekennen, jüdisch lebten (qui vel improfessi Judaicam intra urbem viverent vitam, Suet. Dom. 12). Dies traf mit vielen andern Heiden, die sich zur Synagoge und ihrer Gottesverehrung hingezogen fühlten, den Sabbath feierten, vor Götzenopferfleisch und anderen Verunreinigungen sich scheu zurückhielten (auch von Genuss des Schweinefleisches, Juven. sat. XIV, 96 ff.), auch die Christen. Die nahen Verwandten des Kaisers, der Consular Flavius Clemens und seine Gemahlin Flavia Domitilla wurden von Domitian verurtheilt. Flavius Clemens (contemtissimae inertiae, Suet. c. 15) wurde nach Sueton wegen eines geringen Verdachts, nach Dio Cassius (Xiphil. ep. 67, 14) wegen ἀθεότης und Hinneigung zu jüdischen Sitten getödtet, Domitilla verbannt. Die christliche Ueberlieferung (Euseb. Chron. p. 160 ed. Schöne mit Berufung auf den der Zeit

so nahe stehenden Geschichtsschreiber Brettius oder Bruttius; h. e. 3, 18, 2; hier aber wird die verbannte Domitilla als Schwestertochter des Consuls bezeichnet) sieht Bekenner des Christenthums in ihnen, was manches für sich hat. Die „verächtliche Unthätigkeit" (cf. Tert. apol. 42: infructuosi in negotiis dicimur) wäre Anzeichen eines Mannes, welcher vom weltfremden Glauben ergriffen, wie von den Göttern Roms so von den weltlichen Dingen, zu denen der vornehme Römer berufen war, sich abgewandt hat zu bildloser Gottesverehrung und eingezogenem Leben. Die spätere Ueberlieferung (Hieron. ad Eustoch. ep. 86) bezeichnete eine kleine Insel an der Westküste Italiens als Verbannungsort einer christlichen Domitilla. Und die Aufdeckung des Familienbegräbnisses der Domitilla unweit der Begräbnissstätte der römischen Bischöfe des 2. und 3. Jahrhunderts und mit christlichen Spuren (de Rossi, Kraus, R. Sott. S. 41 ff..) bestätigt die Wahrscheinlichkeit, dass wirklich das Christenthum bei Gliedern der Flavischen Familie Eingang gefunden habe (vgl. Hasenclever in Jpr Th 1882). Uebrigens bleibt Verwirrung über die Person der in Betracht kommenden Domitilla, Gemahlin oder Schwestertochter des Consuls.

Merkwürdiger Weise taucht um dieselbe Zeit in Rom die Gestalt jenes römischen Clemens auf, den die Ueberlieferung zum Bischof Roms macht, d. h. in welchem wir einen hervorragenden Presbyter der römischen Gemeinde zu sehen haben. Er lebte nach Heges. und Iren. im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts in Rom und wurde früh, aber sicherlich mit Unrecht, als der von Paulus Phil 4, 3 erwähnte angesehen (Orig.). Der uns erhaltene Brief der römischen Gemeinde an die corinthische trägt in der Ueberschrift (Cod. Const.) den Namen des Clemens, in der Adresse aber den der römischen Gemeinde. Aber bereits der Bischof Dionysius von Corinth (Eus. h. e. 4, 23), Mitte des 2. Jahrhunderts, nennt Clemens als Verfasser. Die Combination dieses römischen Presbyters (Bischofs) Clemens mit jenem Consular T. Fl. Cl. liegt nah, hat aber doch erhebliche Bedenken gegen sich (s. Proll. in Harn. u. Gebhardt's Ausgabe der apostolischen Väter und Funk in ThQ 61, 4 [1879]. S. 531 ff. und in seiner Ausgabe der apostol. Väter). Der Brief ist zu Ende der Zeit Domitian's (81—96), oder wahrscheinlich kurz nach dessen Tode, also unter Nerva geschrieben, bezieht sich (c. 1) auf Drangsale, welche die Christen erlitten haben, bei denen nicht bloss an die neronische Verfolgung, sondern wohl auch an die Vexationen unter Domitian zu denken ist, lässt übrigens einen geordneten Zustand der römischen Gemeinde voraussetzen;

ebenso erkennt man, dass die römische Gemeinde sich eines gewissen Gewichts bei Anderen bewusst ist, indem sie die corinthische Gemeinde wegen der dort vorgekommenen unrechtmässigen Beseitigung von Aeltesten der Gemeinde zur Rede stellt. Die Mahnungen zur Eintracht und Unterordnung unter ihre Presbyter sind eingeleitet durch allgemeiner gehaltene sittlich-religiöse Ermahnungen. Der Verfasser lebt im Allgemeinen in den apostolisch-katholischen Grundanschauungen, erinnert insbesondere an den Heldenlauf der Apostel Paulus und Petrus, zeigt Einwirkungen der paulinischen Lehre in den Vorstellungen von Christo und in der Rechtfertigungslehre, ohne letztere in ihrer principiellen Schärfe und Ausschliesslichkeit festzuhalten, daher Glauben und Werke unbefangen neben einander gestellt erscheinen in der Heilslehre, und lässt uns Blicke thun in die Verfassungszustände (s. u.).

Eines der wichtigsten altchristlichen Denkmale, bis in unsere Tage nur bekannt aus der wichtigen griechischen Bibelhandschrift, dem Cod. Al. (hinter der Offenbarung Joh.), aus welchem Patricius Junius ihn zuerst 1633 Oxf. herausgab. Hier fehlt der Schluss, den wir erst durch die Entdeckung einer neuen vollständigen, aus dem Jahre 1056 stammenden Handschrift in Constantinopel durch den griechischen Metropoliten Philotheos Bryennios kennen gelernt haben (erschien 1875). An den in der Christenheit hoch angesehenen Namen hat sich eine pseudonyme Literatur gehängt, die der sogenannten Clementinen, für uns erhalten in den clementinischen Homilien (griech.) und den Recognitionen etc. (s. später), ausserdem zwei ihm untergeschobene viel spätere Briefe über das jungfräuliche Leben, uns in syrischer Sprache erhalten. Der sogenannte zweite Brief des Clemens an die Corinther (in unserer Sammlung der apostol. VV.), in Wahrheit kein Brief, sondern eine Homilie, macht selbst nicht den Anspruch, von Clemens zu sein; das Schriftstück scheint aber schon zeitig ihm zugeschrieben worden zu sein, wenigstens weiss Euseb. h. e. 3, 38 ausser von dem bekannten Briefe von einem andern, ihm mit zweifelhaftem Recht zugeschriebenen, was wohl auf unsern zu beziehen ist. Als Brief des Clemens an die Corinther scheint er citirt zu sein in Pseudo-Justini Quaest. et Resp. ad Orthodox. 74 (s. jedoch Otto ad h. l. opp. Just. V, p. 108 sq. annot.). Auch dieses Schriftstück liegt uns erst jetzt aus der Handschrift des Bryennios vollständig vor (s. w. u.).

Zu den von Clemens im Briefe an die Corinther häufiger benützten Schriften gehört auch der Hebräerbrief, ein in anderen Beziehungen höchst wichtiges Denkmal der zweiten christlichen Generation (2, 3. 13, 7), nicht nothwendig vor Zerstörung Jerusalems anzusetzen. Der hellenistisch gebildete judenchristliche, nicht paulinische, aber von apostolisch urchristlichem Standpunkte aus zur vollen Freiheit von allem Judaistischen gelangte Verfasser betrachtet die Christen als geradlinige Fortsetzung des alttestamentlichen Volkes Gottes und das Evangelium von Christus als die Vollendung der in

sich noch unvollkommenen alttestamentlichen Heilsanstalt, sieht mit Anwendung reicher Typik insbesondere im alttestamentlichen Priesterthum und Opferwesen die unvollkommenen schattenhaften Vorbilder der vollkommenen Erlösung durch Christus, in diesem die Abschliessung der vollkommenen Offenbarung und Versöhnung, und warnt von diesem Standpunkte aus judenchristliche Leser vor einem Zurücksinken vom ursprünglich lebhaft ergiffenen Glauben, sieht also die Gefahr eines Lauwerdens im Christenthume vor sich, daher er warnen muss vor einem Manchen schon zur Gewohnheit gewordenen Verlassen der christlichen Versammlungen (10, 25). Die früher vorherrschende Annahme, der Brief sei für palästinensische Judenchristen bestimmt, welche in Gefahr standen, in's Judenthum zurück zu sinken, scheint durch die neueren Untersuchungen etwas erschüttert. Es handelt sich nicht sowohl um Zurücksinken in's gesetzliche Judenthum, als um religiöse Lauheit überhaupt, welche, zumal unter den Anfechtungen und Verfolgungen, in Gefahr ist, sich vom Glauben überhaupt abzuwenden. Wichtig und sehr folgenreich ist aber der Brief durch die hellenistisch-jüdische Bildung des Verfassers, mit welcher er das alte Testament von seinem christlichen Glauben aus in reicher Weise zu beleuchten versteht, und so der christlichen Schriftgelehrsamkeit eigenthümliche Wege bahnt.

Knüpfen wir an den ersten Clemensbrief und nehmen dazu noch die eigenthümlichen Erörterungen der sogenannten Pastoralbriefe, so lassen sich auch hinsichtlich der Weiterentwickelung der Verfassungsverhältnisse einige Schlüsse ziehen und Vermuthungen aussprechen. Die paulinische Abfassung der Pastoralbriefe unterliegt in der That nach den verschiedensten Seiten hin, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt, den erheblichsten Bedenken. Was sich bei aller Anerkennung der grossen Bedenken gegen diese Briefe in vorsichtiger Abwägung zu Gunsten der paulinischen Abfassung sagen lässt, zeigt jetzt Weiss (Meyers Comm. 5. Aufl., aber eine ganz neue Arbeit; vgl. auch E. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885); dagegen wird man anderseits sie nicht über den Ausgang des ersten Jahrhunderts herabsetzen dürfen.

Der Clemensbrief behauptet (c. 42 sqq.), indem er Ordnung und Unterordnung in der Gemeinde verlangt und dafür sowohl das Beispiel der militärischen Subordination als der bestimmten, festgesetzten alttestamentlichen priesterlichen Verrichtungen durch bestimmte Personen zu bestimmten Zeiten anzieht, die Apostel, von Christus selbst mit dem Evangelium betraut, hätten an den einzelnen Orten die bewährten Erstlinge ihrer Bekehrten zu Bischöfen und

Diakonen der künftigen Gläubigen eingesetzt. Sie hätten aber vorausgesehen, dass über diese Aufsicht (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς) Streit entstehen würde und hätten daher darüber hinaus auch noch für die Zukunft Verfügung getroffen, dass nach dem Ende der von ihnen Eingesetzten andere bewährte Männer ihnen folgen sollten in ihrem Dienst (λειτουργία). Solche von den Aposteln oder später von andern namhaften Männern unter Beistimmung der ganzen Gemeinde Eingesetzten und ihren Dienst (λειτουργ.) an der Heerde Christi untadelig Verrichtenden [1]) zu beseitigen, wäre ungerecht und Sünde. Die schon heimgegangenen Presbyter werden selig gepriesen, dass sie das nicht mehr erlebt haben.

Wir dürfen danach annehmen, dass aus der ursprünglich persönlichen Stellung hervorragender Erstlinge der Gemeinden (s. o. S. 65 ff.), welche durch den Apostel Paulus und seine Beauftragten in ihrer leitenden Stellung anerkannt worden, ein stetiges Gemeindeamt der Aeltesten als von der Gemeinde bestelltes sich entwickelt hat, in welchem die nachgeborene Generation eine von den Aposteln gewollte Ordnung mit gutem Grund erkannte, und dass die Art, wie die corinthische Gemeinde Aelteste aus ihrer Stellung entfernt hatte, der mehr aristokratisch gerichteten römischen Gemeinde als Verletzung dieser guten Ordnung erschien. Da nun das Amt dieser Presbyter selbst als ἐπισκοπή bezeichnet wird, und da in den Pastoralbriefen anerkannter Maassen dieselben Personen bald Presbyter und bald Bischöfe genannt werden (Tit 1, 5. 7. 1 Tim 3, 1. 4, 14. 5, 17. 19), neben denen, mit ähnlichen Erfordernissen, die Diakonen stehen, so werden wir geneigt sein, in Episkopen (= Presbyter) und Diakonen, dieselben Organe der kirchlichen κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις, wie schon im Philipperbrief zu sehen. Dagegen treten nun die ἡγούμενοι (Hbr 13, 7) nicht auf die Seite des ständigen Gemeindeamts, sondern deutlich auf die Seite der Propheten und Lehrer (vgl. AG 15, 22. 32), deren Beruf nicht auf der Gemeindeberufung, sondern auf dem Geisteserweis ruht.

8. Der Apostel Johannes und die kleinasiatische Kirche.

Literatur: Die Literatur zur johanneischen Frage s. bei B. Weiss, Einl. in's N. T. S. 586 ff.; Holtzmann, Lehrb. der Einl. in's N. T. 1885. S. 419 ff. Ueber den ephesin. Aufenthalt des Johannes s. gegen Keim, Gesch. Jesu von Naz. I (1861) Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien 1872 u. Holtzmann in Schenkel BL (Johannes) besonders Steitz in StKr. 1868, 3; Hilgenfeld, Einl. in's N. T. 1875, S. 394 ff.; Krenkel, Der Apostel Johannes 1871 u. v. A.

---

[1]) Nach dem zu Grunde liegenden Bilde vom Priester wird von ihnen gesagt, dass sie die Gaben ihrer Aufsicht darbringen; dabei ist schwerlich an Eucharistie zu denken; sondern ihre Dienstleistungen für die Gemeinde sind die Opfergaben, welche sie darbringen.

Ziemlich weit in diese Zeit, bis in das letzte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, muss nun noch einer aus der Zahl der ursprünglichen Zwölf, Johannes der Zebedaide gelebt haben, anfangs eine der Säulen in der Gemeinde zu Jerusalem (Gal 2, 9), wie lange wissen wir nicht. AG 21 schweigt von ihm, aber auch AG 15, wo er sicher in Jerusalem war, wird er nicht erwähnt; vielleicht bei Beginn des jüdischen Krieges, vielleicht schon früher, jedenfalls aber erst nach Abschluss der persönlichen Wirksamkeit des Paulus in Kleinasien (58), erscheint er in Ephesus als Haupt der kleinasiatischen Kirche. Die Ueberlieferung von einer Verbannung nach Patmos unter Domitian scheint aus Apc. 1, 9 entstanden; für die Sage von dem Oelmärtyrerthum in Rom (Tertull. praescr. 36) fehlt ein geschichtlicher Anhalt. Polykrates von Ephesus, der sein Grab in Ephesus kennt, bezeichnet ihn (Brief an Bischof Victor von Rom) als eines der grossen Lichter Asiens, als Priester, der das hohenpriesterliche Stirnband getragen, als Zeugen und Lehrer. Ersteres darf als Bezeichnung der hohen oberhirtlichen Stellung gelten (Euseb. 3, 31. 5, 2 ff.). In Kleinasien hat Johannes sowohl jüdischer als heidnischer Irrlehre zu wehren gehabt, mit flammendem Eifer (das Zusammentreffen mit Cerinth im Bade, Iren. haer. 3, 3. 4) die Kirche zusammengehalten; sein Liebeseifer hat das Verlorene gesucht (Clem. quis div. salv. 42); in hohem Alter ist er mit dem Vermächtniss der Liebe auf den Lippen gestorben unter Trajan.

Der Versuch, die ganze kirchliche Ueberlieferung von der Wirksamkeit des Johannes in Ephesus, überhaupt in Kleinasien umzuwerfen und auf eine Verwechslung mit dem Presbyter Johannes (Eus. 3, 39) zurückzuführen, wie ihn Lützelberger zuerst gemacht, neuerlich Scholten, Keim u. A. mit besonderer Zuversicht wiederholt haben, thut den geschichtlichen Ueberlieferungen Gewalt an (s. dagegen in d. Kürze Meyer-Weiss, Comm. z. Ev. Joh. S. 3). Die Frage verwickelt sich mit der nach Abfassung der Offenbarung Johannis und des Evangeliums und nach dem Verhältniss Beider zu einander. Ist die Apokalypse vom Apostel Johannes (von welcher Voraussetzung aus seiner Zeit die Baur'sche Kritik gegen das Evangelium Johannis operirte), so bezeugt sie die kleinasiatische Wirksamkeit des Johannes natürlich (daher von der Scholten-Keim'schen Kritik diese Position aufgegeben ist); wäre sie aber auch das Werk des vom Apostel sicher zu unterscheidenden Presbyters, so kann die kirchliche Ueberlieferung, welche sie dem Apostel zuweist, nur darauf ruhen, dass dessen Wirkungskreis als der kleinasiatische bekannt war. Das Evangelium Johannis zeigt allerdings einen wesent-

lich anderen Charakter der Anschauung und würde, wenn Apokalypse und Evangelium von demselben Apostel verfasst sind, auf eine höchst bedeutsame innere Fortbildung innerhalb einiger Decennien hinweisen, was nicht absolut unmöglich, wenn auch eine auffällige und der Natur der Sache nach nicht stringent zu erweisende Erscheinung ist. Das Evangelium aber müsste, selbst wenn die Abfassung durch den Apostel selbst nicht siegreich behauptet werden sollte, unzweifelhaft als Ausprägung johanneischer Ueberlieferung betrachtet werden, mithin als johanneisch in einem nur abgeleiteteren Sinne.

Wenn Johannes sich noch zur Zeit des Apostelconcils als Judenapostel ansah (Gal 2, 9), so konnten die Endgeschicke über Jerusalem, die mit Paulus geknüpfte Gemeinschaft, das Eintreten in dessen kleinasiatisches Wirkungsgebiet, und anderseits die steigende Verbitterung der Juden ihn ähnlich wie vielleicht Petrus darüber hinausführen, und zugleich auf dem wichtigen kleinasiatischen Gebiete Anschauungen zeitigen, wie wir sie im Evangelium entwickelt finden. Sie wurzeln zwar ganz und gar in alttestamentlichen Begriffen und fassen Jesum und sein Werk in durchaus organischem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Offenbarung auf und zeigen nichts weniger als einen Antijudaismus, der sich vom Alten Testament loslöste. Aber die Thatsache, dass die Juden im Grossen und Ganzen sich gegen das Evangelium Jesu verstockt haben, und dass eine Gemeinde von Gläubigen aus aller Welt ohne Rücksicht auf nationale Herkunft im Glauben an Jesum die Kindschaft gefunden hat, lässt den Apostel von den „Juden“ reden als von Fremden, von Repräsentanten der gottentfremdeten Welt. Jesus ist auch ihm der Messias, aber das Sohnesverhältniss desselben zum himmlischen Vater vertieft sich zur Vorstellung der vollkommenen Selbstdarstellung Gottes im Sohn, im Messias, und das Verhältniss erhält einen transscendenten Hintergrund in der Vorstellung vom ursprünglichen Sein des Sohnes beim Vater, vom Einssein mit ihm, er wird zum ewigen Sohne Gottes, und für dieses Verhältniss bietet sich in der Logosidee der erläuternde Begriff. Es ist nicht eine aprioristische Speculation über das Wesen Gottes und seine ewige Erschliessung im Logos als Offenbarungsprincip, von welcher diese Aussagen ausgehen; sondern wie bei Paulus und im Hebräerbrief von dem Glauben an den erhöhten Christus rückschliessend zurückgegangen wird auf das ewige göttliche Wesen des Sohnes, so wird im Johannes-Evangelium von dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu als der unmittelbarsten Manifestation Gottes contemplativ aufgestiegen zu seinem vorzeitlichen oder ewigen Sein in Gott. Dabei ist es immerhin sehr möglich, dass der nicht

Jesu selbst in den Mund gelegte, sondern nur vom Evangelisten zur Deutung des Geheimnisses gebrauchte Ausdruck Logos aus der alexandrinischen jüdischen Religionsphilosophie aufgenommen ist, da derselbe nicht ein rein hellenischer, sondern ein hellenistisch-jüdischer ist, der seine Wurzeln zum Theil in einer jüdischen Theologie hat, die sich auf alttestamentliche Begriffe stützt. Wohl lässt sich derselbe, wenn man absieht von den die hellenistisch-jüdischen Kreise bewegenden Ideen, auch allenfalls direkt und lediglich aus dem Alten Testament (schöpferisches Wort Gottes u. s. w.) herleiten (so Weiss und Franke, d. A. T. b. Joh.); aber die Art seiner Einführung lässt ihn wie einen bestimmten bekannten terminus technicus erscheinen. Auch die richtige Wahrnehmung, dass die johanneische Vorstellung von diesem Logos sich keineswegs deckt mit den besondern philonischen Speculationen, schliesst die Möglichkeit keineswegs aus, dass er aus dem Zeitbewusstsein in den Kreisen des hellenistischen Judenthums aufgenommen ist (die Frage ist mir eine offene). Enthüllt sich so der Messias als der eingeborene Sohn des Vaters, der im Sohne geschaut wird, als das fleischgewordene Wort, das erschienene Leben, so fällt für die Auffassung des christlichen Heils das Schwergewicht nicht sowohl auf die Hoffnung des künftigen Kommens des (messianischen) Reiches Gottes — obwohl diese nicht beseitigt wird — sondern auf das in Christo bereits erschienene und von den Gläubigen anzueignende ewige Leben, das bereits durch den Tod hindurchgedrungen ist.

Sowohl die kirchliche Ueberlieferung über Johannes (sein Zusammentreffen mit Cerinth, Iren. adv. haeres. 3, 3, 4, cf. Euseb. 4, 14, 6 u. 3, 28, 6) als Andeutungen im 1. Briefe weisen bereits auf Kämpfe des Apostels mit Irrlehrern (Feinden Gottes — Antichristen, welche leugnen, dass Christus im Fleisch erschienen), in denen die Anfänge der Gnosis zu erkennen sind, und gerade in einem so aufgeregten geistigen Kampfe liegt auch die Erklärung für den speculativen Zug des Johannesevangeliums (s. u.).

Der ersten Periode zweiter Abschnitt.

Die nachapostolische Zeit bis zum Heraustreten der festen Formen der altkatholischen Kirche.

---

1. Das ungläubige Judenthum.

Literatur: Münter, Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian., Alt. u. Leipz. 1821. Die allgemeinen Werke über jüdische Geschichte s. oben S. 31 und H. L. Strack, Thalmud (RE 18, 297 ff.).

Jerusalem war zerstört, das heilige Land zertreten; 97 000 Gefangene sollen fortgeführt sein, welche theils für immer in die Bergwerke wanderten, theils in den Thiergefechten und bei öffentlichen Arbeiten aufgerieben wurden. Das ganze Gebiet wurde für den Kaiser confiscirt und stückweise verkauft oder an Veteranen vertheilt. Die Abgabe, welche bisher von allen Juden des römischen Reichs an den Tempel nach Jerusalem geliefert wurde (Tempelsteuer), sollte nun dem Jupiter Capitolinus d. h. der kaiserlichen Kasse zufliessen. Dies führte dann zu Plackereien und, besonders unter Domitian, zur Spionage gegen die Juden, welche sich durch Verleugnung ihrer Nationalität (ἐπισπασμός) dem entziehen wollten. Der furchtbare Kampf hatte auch in der (hellenischen) Diaspora Ausbrüche des Hasses gegen die Juden hier und da zur Folge; versprengte Trümmer der Zelotenpartei wurden in Aegypten und Cyrene unterdrückt.

Aber nach dem Kriege wurde gegen die im Lande übrig Gebliebenen Schonung geübt: die mächtig ausgebreitete Diaspora (die östliche semitische und die westliche hellenische) sicherte den Fortbestand des jüdischen Wesens, das in seiner Religion eine zähe Lebenskraft besass. Ein finsterer Groll gegen die römischen Verwüster des Heiligthums führte unter Trajan zu einer furchtbaren Erhebung. Während Trajan im Osten gegen die Parther beschäftigt war und nach dem ersten, nicht sehr erfolgreichen Zuge bedeutende Streitkräfte nach dem Osten gesandt hatte, erhob zunächst in Cyre-

naica und Aegypten der jüdische Aufstand sein blutiges Haupt. Die fanatisirten Juden begingen unglaubliche Gräuel, die von den Hellenen in Aegypten, als sie die Oberhand erhielten, zurückgegeben wurden. Gleichzeitig wüthete der Aufstand auf Cypern (über 200 000 Griechen sollen in Cyrenaika, ebensoviel auf Cypern umgekommen sein). Ebenso erhoben sich die Juden in Mesopotamien, bis der mauretanische Fürst Lusius Quietus im Auftrage Trajan's den Aufstand mit wilder Grausamkeit unterdrückte (Marcius Turbo in Cyrenaika; wie und durch wen in Cypern die Unterdrückung erfolgte, ist unbekannt). Ob Palästina damals schon am Aufstand betheiligt war, ist unbekannt; jedenfalls war im ersten Jahre Hadrian's die Ruhe hergestellt[1]). Hadrian's anfängliche Schonung und Milde erfüllte die Juden mit Hoffnung (selbst der auf Herstellung des Tempels, vgl. ep. Barnab. c. 16), machte aber bald einem entgegengesetzten Verfahren Platz; an Stelle Jerusalems sollte sich eine neue heidnische Stadt, mit heidnischem Tempel, erheben; er verbot die Beschneidung (wie es scheint nicht erst in Folge des Aufstandes, sondern diese Massregeln riefen ihn mit hervor). Da brach 132 p. Chr. der Aufstand des Pseudomessias Barcochba (Sternensohn nach Num. 24, 17. — nach dem Misserfolg Barcosiba) los, der von dem gefeierten Gesetzeslehrer Rabbi Akiba (welcher durch seine Reisen den Glaubensfanatismus stachelte) als Messias anerkannt wurde. Ueber den rasch über ganz Palästina, auch Jerusalem[2]) sich erstreckenden Aufstand, der eine Menge fester Plätze schuf, vermochte der Statthalter T. Annius Rufus nicht Herr zu werden; erst der aus Britannien herbeigerufene Julius Severus schränkte ihn allmählich auf das befestigte Bitther unweit Jerusalem ein, und eroberte dieses, wobei Barcochba um's Leben kam (135). Gross waren die Verluste der Römer, aber Judäa war wieder zur Wüste gemacht. Jerusalem, jetzt Aelia Capitolina, wird eine Stadt mit heidnischen Einrichtungen und Tempeln, den Juden wird der Zutritt

---

[1]) Volkmar, Das Buch Judith 1860, Hitzig, Grätz u. A. setzen in diese Verhältnisse die Entstehung des Buchs Judith: Judith = Judaea, Nebucadnezar = Trajan, Holofernes = Lusius Quietus, der unter Hadrian als verdächtig von Palästina abberufen, auf der Reise auf Befehl des römischen Senats wider Willen Hadrian's getödtet wurde. S. gegen diese ganz luftige Hypothese: Fritzsche in Schenkel's BL. III, 444 ff. und Schürer, in RE. 2. Aufl. I, 504. Auch die von dieser bestimmten Deutung absehende Auffassung, das Buch sei nur unter den damaligen Stimmungen entstanden (erdichtet; Hausrath), steht auf sehr schwachen Füssen; wahrscheinlich gehört die erdichtete Geschichte mit ihren geschichtlichen Unmöglichkeiten in die makkabäische Zeit.

[2]) s. Schürer, NTl. ZG. S. 358 gegen Jost.

verboten; harte Befehle ergehen gegen jüdische Religionsübung; Beschneidung, Sabbathfeier und Unterricht im Gesetz werden verboten; Aufpasserei richtet sich auf alle religiös bedeutsamen Handlungen. Unter diesem Druck beschloss eine Versammlung jüdischer Gelehrten unter Akiba zu Lydda dem Volk, um es zu erhalten, Gesetzesübertretungen zu erlauben (nur nicht Götzendienst, Blutschande und Mord). Akiba selbst aber u. A. verfielen noch der Hinrichtung. Mit dem Tode Hadrian s hörten die Verfolgungen und das Verbot der Beschneidung auf, aber auch Antoninus Pius erneuerte noch das Verbot, Jerusalem zu betreten (erst in der nachconstant. Zeit hört das auf).

Bei der Untergrabung der politischen Existenz erlangen nun für die Folgezeit die gelehrten Gesetzesschulen, als geistig beherrschende und einende Macht, eine grosse Bedeutung für die Erhaltung des Judenthums. So war zuerst die Schule zu Jamnia (= Jabneh), zwischen Joppe und Asdod unweit des Meeres der Mittelpunkt. Schon während des Römerkrieges sammelten sich hier eine Anzahl Rabbiner als geistlich juristische Autoritäten; an sie schloss sich dann das berühmte Haupt, der jüngere Gamaliel von Jerusalem. Von hier aus bestimmte man nach dem Gesetz die Feier der Feiertage. Seit der Zertrümmerung der Nation durch den erneuten Krieg unter Hadrian wird der Schulvorsteher zum geistlichen Haupt der Nation, Nasi; es wird ein geistlicher Civilgerichtshof, ein Synedrium von 71 gesetzkundigen Mitgliedern errichtet. Später ist Tiberias Hauptsitz. Das Bedürfniss der Fixirung der so lange nur mündlich fortgepflanzten Gesetzestradition führt zu schriftlichen Sammlungen — schon Akiba soll eine solche angelegt haben. Von diesen erhielt die durch den Rabbi Jehuda Hakkadosch (Hannasi) in Palaestina (gest. um 220)[1]) und seine Schüler veranstaltete als Mischna (δευτέρωσις = repetitio sc. legis, doch wird der Name auch anders ausgelegt) allgemeine Anerkennung (6 Sedarim = Ordnungen mit zusammen 63 Tractaten — Massäket, Massikthoth; Inhalt fast nur Halacha, doch 2 haggadische Tractate [der berühmte: Pirke Aboth] und verschiedene haggadische Erläuterungen. Sprache hebräisch).

Die rabbinische Casuistik trieb aber weiter zur logischen Ausspinnung und Erläuterung des Stoffs, woraus dann die sogenannten Gemaren (גמר zu Ende bringen; Ausbau der Deuterose) entstanden,

[1]) Nach Rapoport, der ihn zu Marc Aurel in nahe Beziehung bringen will, schon um 192.

nämlich 1) die palästinensische oder jerusalemische; sie enthält die Discussionen der palästinensischen Schule und ist vor deren Erlöschen um 350 in Tiberias redigirt. 2) Nach Sura in Babylonien hatte ein Schüler Jehuda's die Mischna verpflanzt; die Summe des hier auf Grund der Schulthätigkeit zusammengebrachten Materials ist in Sura gegen 550 zum Abschluss gebracht — die babylonische Gemara. Beide sind aramäisch (doch dialectisch verschieden gefärbt) geschrieben und haben allgemeine Geltung erlangt (vgl. Schürer und Strack a. a. O.).

Neben dieser eigentlich beherrschenden, in der Hauptsache als verbindlich angesehenen Gesetzesauslegung geht nun aber die freiere, religiös erbauliche und dogmatisirende, ungebundenere Schriftauslegung in den haggadischen Midraschim her.

Mit einem begreiflichen tiefen Hasse verfolgen die in ihrem Gesetz sich abschliessenden Juden die Christen, welche natürlich im Barkochba-Aufstande, auch soweit sie geborene Juden waren, den jüdischen Bestrebungen fernstanden. Die (jüdischen) Christen galten als Abtrünnige, gegen welche ein eigenes Fluchgebet sich richtet (der Ketzersegen, ברכת המינים).

Verleumdungen Christi und der Christen gehen von da aus, gehässige Märchen (Just. c. Tryph. Celsus b. Orig).

2. Das specifische Judenchristenthum.

Quellen: Justin., Dialog. c. Tryph. c. 47; Iren., Adv. haer. I, 26, 2; Hippol., Ref. 7, 34; Ps. Tertull., Adv. haeres. 11; Orig. c. Cels. 5, 61; Philostr., Haer. 37; Euseb., H. e. 3, 21; Epiphan., Haer. 30. — Lit. bei Hilgenfeld, Ketzergesch. 421—446. Ders., Judenthum und Christenthum 1886.

Im jüdischen Kriege und in der Zerstörung Jerusalems (70) hatte sich der Glaube und die Hoffnung der palästinensischen Judenchristen von denen ihrer nichtchristlichen Volksgenossen geschieden. Nach dem transjordanensischen Pella waren sie ausgewandert. Und diese transjordanensischen Gegenden blieben auch nach dem Kriege Sammelpunkte jüdischer Christen (Epiph. haer. 29, 7. 30, 2. 18. 40, 1. 53 und Jul. Afric. bei Euseb. h. eccl. 1, 7, 14), während andere bald wieder in das heilige Land, nach Galiläa, Samaria und auch zu den Trümmern Jerusalem's zurückkehrten (Epiph. de mensur. 14. 15. Euseb. h. e. 3, 35, demonstr. ev. 3, 5, p. 124). Selbstverständlich blieben sie als Glieder des jüdischen Volkes dem gesetzlichen Leben treu. Wie Jacobus, der Bruder des Herrn, bis zu seinem Tode, so haben auch fernerhin Glieder der Verwandtschaft

Jesu in leitendem Ansehen bei ihnen gestanden. So Simeon, des Klopas Sohn, der unter Trajan den Märtyrertod gestorben sein soll (Heges. bei Euseb. 3, 32). Er gilt der Ueberlieferung als der nach der Zerstörung Jerusalem's durch die Apostel selbst als Nachfolger des Jacobus an die Spitze der jerusalemischen Gemeinde eingesetzte Bischof (Eus. h. e. 3, 11). Aber auch die beiden Enkel des Judas, des Bruders Jesu, welche zu Domitian's Zeit als Davididen angegeben und als ungefährlich wieder entlassen wurden (Eus. 3, 20), haben nach Hegesipp nun als Märtyrer und Verwandte Jesu den Kirchen vorgestanden.

Schon Vespasian soll nach Nachkommen des jüdischen Königsstammes geforscht haben (Eus. 3, 12, vgl. Oros. hist. VII, 10). Bei jenen beiden Brüdern war eben dies das Motiv ihrer Vorführung vor Domitian; aber ihre Lage als kleiner mit harter Arbeit (schwieliger Hand) das Land bauender Bauern (ihre 39 Plethra werden auf zusammen 9000 Denare geschätzt) gibt ihrer Aussage über den nicht irdischen Charakter des zu erwartenden Reichs, wenn Christus kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten, eine beruhigende Bestätigung. Auch noch bei Simeon scheint die Davidische Abstammung mitzuspielen.

Bei diesen Judenchristen in ihrer verhältnissmässig isolierten Lage scheinen sich sowohl die Anschauungen und Grundsätze des apostolischen Judenchristenthums als auch die jener pharisäisch gesinnten Gegner der paulinischen Heidenpredigt fortgesetzt zu haben. Aber in ihrer Lage und den Zeitverhältnissen lag doch Manches, was geeignet war, die Kluft zwischen ihnen und den übrigen Juden zu vertiefen und eine Annäherung an die Christen aus den Heiden zu befördern. Das gesetzliche Judenthum, welches nach dem Kriege die Nation zusammenzuhalten suchte (s. oben), verfolgte die Christen als Ketzer (Mînîm) mit seinem ganzen Hasse. Dreimal am Tage der Sabbathversammlungen werden die Nazarener feierlich verflucht. Das Fluchgebet wird auf den Rabbi Samuel den Kleinen und die Autorität Gamaliel's II. (80—117) zurückgeführt (cf. Justin dial. c. Tr. 16 und dazu Otto's Note II, p. 60). Es fehlt zwar nicht ganz an Spuren, dass jüdische Christen, Leute, welche im Namen Jesu Dämonen austrieben, und welche mit Juden in religiöse Fragen sich einliessen, nicht immer mit dieser Schroffheit betrachtet worden sind (s. Renan, Orig. d. Ch. V, 533 sqq.), im Ganzen aber herrschte jener Geist der Feindseligkeit. Dem berühmten Rabbi Tarphon, einem der Lichter der Gesetzesschulen zu Jabné und Lydda nach der Zerstörung Jerusalems, schreibt der Talmud, dem

er als Kenner der Evangelien und Bücher der Minim gilt, den Ausspruch zu: ein verfolgter Mann solle lieber in einen Götzentempel als in die Häuser der Minim fliehen; denn die Götzendiener leugnen Gott, ohne ihn zu kennen, die Minim verleugnen die erkannte Wahrheit. Man soll ihre Bücher verbrennen, obgleich der Name Gottes darin vorkommt (s. d. Stellen bei Renan, Les orig. V, 71).

Aus dem Kreise dieser Judenchristen ist die oben erwähnte Logiaschrift des Matthäus hervorgegangen.

Der Ausbruch des jüdischen Krieges unter Hadrian, der mit der völligen Vernichtung auch des jüdischen Gemeinwesens endete, und das neuerstehende Jerusalem zu einer heidnischen Stadt (Aelia Capitolina) machte, in der kein Beschnittener Zutritt haben sollte, dies alles musste christgläubige Juden noch mehr vom Judenthum trennen. In Folge dessen scheint in der That ein Theil der Judenchristen sich ihren Brüdern aus den Heiden immer mehr genähert zu haben. Dennoch blieb ein beträchtlicher Theil auch jetzt noch in seiner Abgeschlossenheit gegenüber den Heidenchristen, versteifte sich in seiner altjüdischen Sitte und seinen judenchristlichen Anschauungen und nahm je länger je mehr den Charakter einer von der Entwicklung der Kirche sich abschliessenden Sekte an. Die erstere Richtung aber wird in der grossen judenchristlichen Diaspora des römischen Reichs das Uebergewicht gebildet haben, die letztere im semitischen Osten.

So unterscheidet bereits Justin Mart. solche Judenchristen, welche am gesetzlichen Leben nach Möglichkeit festhalten, aber die gleiche Forderung nicht an die Gläubigen aus den Heiden (Χριστιανοί) stellen wollen, und diese will er gern als christliche Brüder gelten lassen, obwohl nicht alle Christen d. h. Heidenchristen so urtheilen, sondern manche mit ihnen keine Gemeinschaft (Umgang und Gastfreundschaft) haben wollen, — und solche, welche alle Christen zur Gesetzesbeobachtung nöthigen wollen, als nothwendig zur Seligkeit; diese, welche das freie Heidenchristenthum nicht anerkennen, will er auch seinerseits nicht anerkennen (obgleich er damit den Heidenchristen, welche sich durch sie zur Annahme des gesetzlichen Lebens bestimmen lassen, das Heil nicht gerade absprechen will). Für diese von den Heidenchristen sich grundsätzlich fernhaltenden Judenchristen tritt dann bei Irenäus, Tertullian und Origenes der Sektenname Ebioniten oder Ebionäer hervor, den die Kirchenlehrer fälschlich auf einen Sektenstifter Ebion zurückführen. Irenäus weiss noch nichts von einem Ebion, sondern nur von Ἐβιωναῖοι und Ἠβίωνοι

(4, 33, 4). Es ist sicher eine alte judenchristliche Bezeichnung der (jüdischen) Christen überhaupt als der Ebionim, der armen, gedrückten, demüthigen, gottergebenen Glieder des Volkes Gottes (im Gegensatz gegen die übermüthigen reichen Frevler), deren der Messias sich mit Gerechtigkeit annehmen sollte (Jes 11, 4), welche bei der Annäherung der apostolischen Judenchristen an die Heidenchristen auf dem sich sektenartig abschliessenden Theile haften geblieben ist. Noch Epiph. weiss, dass die Ebioniten auf diesen Namen selbst stolz seien, als die Nachkommen derer, welche ihre Güter zu den Füssen der Apostel niedergelegt hätten. Auch Origenes scheint von einem persönlichen Sektenstifter dieses Namens nichts zu wissen; er kennt das Wort nur als Appellativum und deutet es von der Armseligkeit ihrer dogmatischen Vorstellungen. Seine Aeusserungen entsprechen der obigen Deutung insofern, als „Ebionäer" einmal diejenigen Juden bezeichnet, welche Jesum als Messias angenommen haben (c. Cels. 2, 1), dann aber von den Ebioniten behauptet wird, sie widersprächen der jungfräulichen Geburt; daher denn (c. Cels. 5, 61) von διττοὶ 'Εβ. gesprochen wird, welche sich namentlich durch ihre Stellung zu diesem Dogma unterscheiden. S. die Stellen bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 424 f. Seltsamer Weise ist Hilgenfeld jetzt nicht ganz abgeneigt, an einen Sektenstifter Ebion zu glauben auf Grund einer ganz späten Stelle bei Anastas. Presb. im 7. Jahrhundert, welche ein angebliches Citat aus Ebion's Schrift über die Propheten enthält. Aber Ebion ist später Typus vieler Ketzer. — Natürlich findet sich bei ihnen mit dem Festhalten am mosaischen Gesetz als allgemein obligatorisch auch die alte Feindschaft gegen den Gesetzesfeind und Apostaten Paulus und die Festhaltung der messianischen Hoffnung in chiliastischer Form; dazu auch eine gemeinjüdische Vorstellung von Jesus als einem blossen, natürlich erzeugten Menschen, welcher in der Johannestaufe zum Messias geweiht ist, im Gegensatz gegen die urchristliche Vorstellung von der übernatürlichen Geburt Jesu.

Auf die Zeit des schrofferen Heraustretens dieses Gegensatzes zwischen apostolischen Judenchristen und häretischen Ebioniten kann die von Hegesipp festgehaltene Ueberlieferung führen, dass bis auf die Zeit des Märtyrertodes des Simeon, Sohn des Klopas, die Kirche eine reine Jungfrau gewesen, indem etwa vorhandene Irrlehre bis dahin nur im Finstern geschlichen, seitdem aber ihr Haupt erhoben habe, nachdem die Apostel alle vom Schauplatz abgetreten seien (Heg. b. Euseb. 3, 32, cf. 4, 22).

Dass auch noch bis in spätere Zeit ein dem apostolischen näher stehendes, aber durch isolirte Lage und Abgeschlossenheit den

Charakter einer zurückbleibenden Sekte annehmendes Judenchristenthum, unterschieden von dem schrofferen häretichen Charakter der Ebioniten, sich erhalten hat, davon zeugt, dass Epiphanius seinerzeit unter zwei Namen, welche ursprünglich allgemeine Christennamen waren, Nazaräer und Ebioniten, in solcher Weise unterscheidet, womit auch die Beurtheilung der dem Hieronymus aus eigener Anschauung bekannten Nazaräer stimmt.

Aber freilich hat Epiphanius bei seiner Schilderung der Ebioniten schon Erscheinungen im Auge, welche den allgemein judaistischen Grundcharakter der Sekte unter starker Modification zeigen und uns hinweisen auf andere Einflüsse, welche hier noch zu berücksichtigen sind.

Elkesaiten.

Quellen: Epiph., Haer. 9. 17—19. 30; Hippol., Refut. 9, 13 ff. In Hilgenfeld's Ausg. des Pastor Herm. 2. ed. 1881, p. 228 ff.; — Uhlhorn in RE² IV, 184.

Auf eine mannigfache Zersetzung des Judenthums zur Zeit Christi in verschiedene Sektenmeinungen deuten die christlichen Häreseologen hin, ebenso auf das Einwirken samaritanisch synkretistischer Anschauungen, und sie lassen nun Beides auch in der Kirche Einfluss gewinnen und häretische Meinungen hervorbringen. Insbesondere aber scheint die jüdische Sekte der Essener oder eine über die geschlossene Sekte hinausgreifende essenische Richtung früh sich unter den zum Christenthum bekehrenden Juden geltend gemacht zu haben. Spuren davon vielleicht (?) im Römerbrief (Rom 14, die Enthaltung von Fleisch und Wein bei im allgemeinen judenchristlichem Charakter, vom Apostel als zu schonendes Vorurtheil der Schwachen bezeichnet), entschiedener in Colossae, wo Paulus Leuten mit Schärfe entgegentreten muss, welche Beschneidung, streng jüdische Sabbath- und Festfeier und besondere Speisebeobachtungen fordern und auf besondere Lehre von Engeln und ihrer Verehrung Gewicht legen. Andere haben auch in den Häretikern der Pastoralbriefe essenische Christen wieder erkennen wollen (Mang.). Zugleich aber macht sich die Einwirkung heidnischer Elemente geltend, denen das östliche (transjordanensische) Judenthum stark ausgesetzt war (vgl. auch Rösch, StKr. 1888, 265 ff.). Unter gehäuften Namen und ohne eine klare Auseinanderhaltung der einzelnen, die zum Theil nur als verschiedene Namen derselben Sekte gelten können, erwähnt Epiphanius jüdische und judenchristliche Sekten —

Ossener und Jessäer (= Essener), Sampsäer, Nasaräer (untersch. von den Nazaräern) und Elkesaiten, deren Namen er von einem falschen Propheten Elxai (Ἠλχασαΐ) herleitet, der auch bei den Ebioniten verehrt worden, welche Lehren von ihm angenommen hätten. Dieser Prophet Elxai soll zu Trajan's Zeit aufgestanden sein. Wahrscheinlich ist aber dieser Name gar kein Personenname, sondern Name des Buchs, welches bei der Partei hochgehalten wurde, und er bedeutet, wie Epiphanius trotz seiner Beziehung auf eine Person richtig deutet: verborgene Kraft (חֵיל כְּסָי)[1]. Uebrigens sollen nach Epiphanius noch zu Constantin's Zeit zwei Weiber Marthus und Marthana als seine Nachkommen bezeichnet worden sein. Das Buch nimmt Bezug auf den Partherzug des Kaisers Trajan, daher Elxai es auch aus dem parthischen Sera mitgebracht haben sollte, wo er die Offenbarung eines Engels von colossaler Grösse, dem eine weibliche Figur (Geist) zur Seite stand, empfangen habe; es scheint aus den Verhältnissen des Judenaufstandes unter Trajan und der Zeit Hadrian's erklärt werden zu müssen. Ein gewisser Alkibiades von Apamea hat das Buch im Anfang des 3. Jahrhunderts nach Rom gebracht, und Ritschl u. A. haben desshalb seine Entstehung erst in jene spätere Zeit gesetzt, aber mit Unrecht (s. Hilgenfeld, Ketzergesch. 433 u. m. Art. Ossener RE 1. Aufl.) Die bei Hippol. Ref. haer. IX, 15 sq. und bei Epiph. haer. 19 u. 30 uns erhaltenen Fragmente hat Hilgenfeld a. a. O. gesammelt und erläutert.

Die festgehaltenen Grundzüge judaistischer Art, das Halten am gesetzlichen Leben (mit einer wichtigen Ausnahme), namentlich an Beschneidung und Sabbath wird hier dahin modificirt, dass die blutigen Opfer und Fleischgenuss überhaupt verworfen und gerade im Gegensatz gegen das Opferfeuer den Waschungen eine besondere reinigende und sühnende Bedeutung zugeschrieben wird; die wiederholten Lustrationen, denen übrigens auch physische, magische Wirkungen beigelegt werden, vertreten hier die christliche Taufe. In den dabei gebrauchten Beschwörungsformeln und angerufenen Zeugen, wie in der mit Vorliebe getriebenen Sterndeuterei und Magie, lassen sich heidnische, mythologische und kosmologische Einflüsse, denen besonders das östlich und nordöstlich vom heiligen Lande wohnende Judenthum stark ausgesetzt war, nicht verkennen. Der christliche Gedanke aber kommt in der messianischen Bedeutung Jesu zur An-

---

[1]) Nach Klostermann, Probleme 20 ist חֵיל כסי eigentlich אֵל כ״ (samaritan. Uebers.) der Gott der Verborgenheit, der angebliche Bruder des Elxai: Ἰεξέος oder Ἰεξαῖος, nicht יח הסי sondern חייב כסי d. i. verborgenes Leben).

erkennung. Wie sie sich zur Lehre von der jungfräulichen Geburt verhalten, ist nicht ganz deutlich. Aber sie taufen auf den Namen des grossen und höchsten Gottes und seines Sohnes, des grossen Königs i. e. Messias, zur Sündenvergebung; und sie sehen in Jesus eine Incarnation des idealen Adams oder Urmenschen, den sie auch als obersten Erzengel bezeichnen, eine neben andern, so dass damit das Christenthum als besondere Offenbarung und doch in seiner wesentlichen Identität mit dem Judenthum aufgefasst ist.

Anhang. Einflüsse dieses elkesaitischen Ebionitismus haben sich erhalten in dem in der Literatur der sog. Clementinen romanhaft verarbeiteten litterarischen Stoffe. Erhalten sind uns 1) die (20) clementinischen Homilien, τὰ Κλημέντια, denen in ihrer jetzigen Gestalt ein Brief des Petrus an Jacobus, einer des Clemens an Jacobus und die sog. διαμαρτυρία vorausgeschickt sind (der griechische Text noch unvollständig in des Cotelerius Ausgabe der Patr. apost. I u. in Schwegler's Ausg., vollständiger nach Cod. Ottob. von Dressel, Gött. 1853, nach neuer Handschriftenvergleichung: Clementina ed. de Lagarde 1865). 2) Die sog. Recognitiones (ἀναγνωρισμοί) nur in lateinischer Uebersetzung Rufins vorhanden (nach älteren Drucken bei Cotelerius a. a. O., zuletzt bei Gersdorf, Lips. 1838). 3) Die Epitome zuletzt in zwei Recensionen herausg. von Dressel, Clementinorum epitomae duae, Lips. 1859. Eine syrische Gestalt von de Lagarde, Lips. et Lond. 1861. — An den gefeierten Namen des römischen Clemens hat sich hier eine romanhafte Erzählung gehängt. Clemens, der Wahrheit suchende Heide, Petrus, der Vertreter des echten (mit dem wahren Judenthum zusammenfallenden) Christenthums, welcher von Schritt zu Schritt dem Simon Magus (dem Vertreter der Magie und Häresie, insbesondere der gnostischen, der aber auch Züge des vom Ebionitismus gehassten Paulus trägt) folgt und in Gesprächen ihn überwindet. Wunderbare Geschicke der Familie des Clemens sind eingeflochten. In den Lehrvorträgen des Petrus machen sich jene elkesaitisch-ebionitischen Anschauungen geltend, aber mit Zurückdrängung der heidnisch-mythologischen und theurgischen Elemente. Die christliche Taufe tritt hier in ihre Rechte ein, es wird aber daneben noch auf Lustrationen ein besonderer Werth gelegt, ebenso auf Enthaltung vom Fleischgenuss. Der jüdische Boden wird entschieden festgehalten; aber bei den Heidenchristen ersetzt die Taufe die Beschneidung. Die Universalität des Christenthums wird anerkannt, aber mit dem jüdischen Glauben so vermittelt, dass das Christenthum nur als Wiederherstellung des reinen Mosaismus und beide als wesentlich identische Erscheinungen der Urreligion anzusehen sind. In Adam ist die reine Religion schon offenbart, daher auch der geschichtliche Adam schon als Erscheinung oder Träger des idealen sündlosen Urmenschen, des heiligen Christusgeistes bezeichnet wird, der dann unter verschiedenen Namen in den verschiedenen Weltperioden wieder auftritt, bis er zuletzt in Christus erscheint und hier die Urreligion zur allgemeinen macht. Besonders war er in Moses, dessen Religion in der Folgezeit durch manche Zusätze entstellt, dann in ihrer Reinheit durch Christus hergestellt worden. Gerade die schriftliche Aufzeichnung des Gesetzes gilt hier als Durchsetzung der ächten Mosesoffenbarung mit unächten Bestandtheilen. Das Ganze ist ferner durchzogen von einer religionsphilosophischen, metaphysischen Theorie, welche im Gegensatz gegen den heidenchristlichen Gnosticismus doch an den

speculativen Geist desselben Zugeständnisse macht, um sich mit ihm auseinanderzusetzen, daher man die hier hervortretende Richtung auch wohl als gnostischen Ebionitismus bezeichnet hat. Bei strenger Festhaltung des jüdischen Monotheismus wird eine kosmogonische Theorie entwickelt, in welcher sich stoische Einflüsse erkennen lassen: ein Hervorgehen der Welt durch eine Wandlung göttlicher Substanz, in welcher auch das Hervortreten des Bösen begreiflich werden soll, ohne zu eigentlichem Dualismus zu greifen. Syzygien, d. h. zusammengehörige, an einander gebundene Gegensätze ziehen sich durch die ganze Weltentwicklung, ausgehend vom Gegensatz des Teufels und des Sohnes Gottes. — Das Verhältniss der beiden Formen, der Homilien und der Recognitionen zu einander hat die literarische Kritik zu der Annahme geführt, dass eine ältere, gnostisch-ebionitische Schrift zu Grunde liege, welche von den beiden Schriften selbständig und in verschiedener Weise, von den Clementinen mit Polemik gegen die marcionitische Gnosis, von den Recognitionen in einer dem kirchlichen Christenthume näherstehenden Weise, bearbeitet worden ist. Wenn diese Grundschrift den Titel: κήρυγμα Πέτρου führte, so bleibt ihre Identität mit der sonst in der alten Kirche angeführten Schrift gleichen Namens sehr problematisch. Vgl. A. Schliemann, Die Clementinen und die Ebioniten 1844; A. Hilgenfeld, Die clem. Rec. und Homil. 1848; Uhlhorn, Die Homil. und Rec. der Clem. Rom. 1854; J. Lehmann, Die clem. Schriften 1868; Lipsius, Quellen der röm. Petrussage 1872; Uhlhorn in RE² 2, 277 ff.

Dass die in den Clementinen geltend gemachten Anschauungen jemals das ausgeprägte Bekenntniss einer festen Partei in der griechisch-römischen Kirche gewesen sei, muss bezweifelt werden. Die Clementinen werden gewöhnlich der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zugewiesen, doch fehlen dafür entscheidende Gründe und Manches scheint für spätere Zeit — etwa Anfang des dritten — zu sprechen.

3. Die räumliche Ausdehnung des Christenthums im Reich und über dessen Grenzen hinaus, und die Art seiner Verbreitung.

Am Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts haben wir das von den palästinensischen Landschaften ausgegangene Christenthum nicht nur in den Ländern paulinischer, petrinischer, johanneischer Wirksamkeit vorauszusetzen, sondern neben den anderen grossen Reichsmittelpunkten, Antiochien, Ephesus, Rom, ohne Zweifel auch bereits Alexandria als das Christenthum beherbergend anzusehen, wie immer es sich auch mit der überlieferten Wirksamkeit des Marcus daselbst verhalten mag. In Palästina waren die Küstenstädte am Meer mit wesentlich hellenischer Bevölkerung und Cultur auch nach der Zerstörung Jerusalem's und wieder nach dem Krieg unter Hadrian die wichtigsten Punkte von nicht speciell judenchristlicher, sondern allgemein christlicher Bedeutung, so besonders Caesarea Palaestinae (Stratonis turris, nicht zu verwechseln mit dem Caesarea Paneas im Norden am Fusse des Libanon), einst von Herodes mit glänzenden Bauten versehen, Hauptsitz der römischen Verwaltung unter den

Procuratoren, nach Zerstörung Jerusalems Hauptstadt des Landes und Hauptgemeinde Palästina's, neben welche dann allerdings auch eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde in dem neuen Jerusalem Hadrian's (Aelia Capitolina) trat. Die grosse östliche Reichshauptstadt Antiochien am Orontes wird früh einer der wichtigsten Mittelpunkte, ein Mittelglied auch für die Mission nach dem Osten hin, ins Innere Syrien's, Mesopotamien's und bis ins parthische Reich. In der Landschaft Garamäa, d. i. der Gegend östlich vom Tigris und südlich vom kleinen Zab, also südöstlich von Mosul, gab es Christen vor 170 p. Chr.[1]) In der aus griechisch-macedonischer Colonisation entstandenen Herrschaft Osrhoëne wird die Hauptstadt Edessa früh zum Mittelpunkt einer syrischen Kirchenbildung und syrisch-kirchlicher Literatur. Von jener zeugt die Sage von dem Briefwechsel Christi mit dem König Abgarus und der Wirksamkeit des Thaddäus, der als einer der 70 Jünger Jesu unter diesem Namen oder (syr.) als Addai erscheint. Er ist nach Christi Zusage nach dessen Himmelfahrt vom Apostel Thomas dem damaligen Könige Abgar (Königsname) Uchomo zugesandt worden. Die dem Eusebius bereits (aus der cäsareensischen Bibliothek) bekannte Sage liegt uns jetzt in der syrischen Doctrina Addaei apost. vor, welche von G. Philipps, Lond. 1876, aus einem Petersburger Codex edirt worden, eine Gestalt der Sage, welche spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts (Lips.), vielleicht schon früher (Ende des 3. Jahrhunderts, Zahn) fixirt worden (Lipsius, Die edess. Abgarsage. Braunschw. 1880. Matthes 1882. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. u. Apostellegenden II, 2. S. 178. Th. Zahn, GGA 77, Nro. 161. Forschungen I, Erl. 1881. S. 350). Tatian hat bereits im syrischen Osten gewirkt, und gegen Ende des 2. Jahrhunderts steht in Edessa der christliche Fürst Abgar Bar Manu, der Freund des christlichen Gnostikers Bardesanes (vgl. die Schriften Hilgenfeld's und Merx' über Bardesanes und A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokr. Apostelgesch. Rhein. Mus. N. F. XIX, 171 f.). Wir finden aus jener Zeit edessenische Münzen mit dem Kreuzeszeichen, und die edessenische Chronik verzeichnet zum Jahre 202 die Zerstörung einer christlichen Kirche.

In Kleinasien treten besonders die südlichen und westlichen Küstenlandschaften hervor, und Ephesus und Smyrna nehmen hervorragende Stellen ein, aber das Christenthum dringt auch bereits in die inneren Landschaften (Kappadocien: Cäsarea und Paphla-

[1]) s. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abh. f. K. d. M. VII, 3. S. 46. Nöldeke, GGA. 1880. S. 873.

gonien: Amastrys). In Griechenland nimmt Corinth bleibend die bedeutendste Stelle ein, wo der Bischof Dionysius zu Marc Aurels Zeit in Verbindung mit anderen Kirchen, von Athen, Lacedämonien, Gemeinden zu Kreta (Gortyna, Gnossus) u. s. w., steht (Euseb. 4, 23).

Nächst Antiochien tritt als wichtigster Mittelpunkt des hellenisch-orientalischen Reichs Alexandria hervor. Das Christenthum hat im Lande zuerst bei der jüdischen und griechischen Bevölkerung des Nildelta zu wirken begonnen, allmählich aber auch bei der eigentlich ägyptischen (koptischen), wie man aus der koptischen (memphytischen) Uebersetzung des N. T. (3. Jahrh.) schliessen kann. Im 2. Jahrhundert zeigt die Gnosis, die hier, wie in Syrien, ihre Hauptstätte hat, und dann gegen Ende des Jahrhunderts die alexandrinische Katechetenschule die Bedeutung dieses Mittelpunktes religiöser Bewegung und christlicher Bildung. Von Unterägypten ist das Christenthum nach Mittel- und Oberägypten hinaufgestiegen — so dass wir in der Thebais schon zur Zeit der Verfolgung des Sept. Severus Christen finden.

Mit dem hellenisirten Aegypten steht in enger Verbindung die westliche stark cultivirte aber bereits im Rückgang begriffene Landschaft Cyrenaica, wo schon um Mitte des 2. Jahrhunderts Christen sich finden. Anderseits steht mit Aegypten in vielfacher Berührung Arabien, wo wir wahrscheinlich, befördert durch das Vorhandensein zahlreicher Juden, apostolische Anfänge annehmen dürfen (Matthäus, Bartholomäus). Später gehen wahrscheinlich von Alexandria aus die christianisirenden Einflüsse auf das sogenannte petväische Arabien (seit Trajan römische Provinz Arabia mit Bostra [Nova Colonia Trajana] als Hauptstadt), eine Entwicklung, in Folge deren wir dann im 3. Jahrhundert hier schon christliche Synoden finden, an denen Origenes sich betheiligte. Der erste bekannte Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule zu Alexandria, Pantänus (Ende des 2. Jh.), hat wie es heisst in Indien als Evangelist gewirkt; wahrscheinlich ist darunter Yemen = Arabia felix zu verstehen. Denn die Bezeichnung India ist in der Zeit eine vieldeutige. Ausser dem eigentlichen Indien wird Arabia felix so genannt und zwar mit den angrenzenden asiatischen und anderseits den benachbarten afrikanischen Landschaften: Aethiopien. (Ausserdem freilich auch India minor s. aethiopica von den Gegenden zwischen Pontus euxinus und Mare Caspic. nach dem Palus Maeotis hin.)

Im Abendland bleibt, ja wird immer mehr die sedes apostolica Rom bei Weitem der wichtigste Mittelpunkt, wo neben dem römischen Element die aus allen Theilen des Reichs zusammenströmenden

Elemente sich finden. Griechische Namen und das lange dauernde (im 2. Jahrhundert noch herrschende) Festhalten griechischer Schriftsprache in der römischen Christenheit sind hier bemerkenswerth; ebenso die Andeutungen der aufgedeckten Katakomben davon, dass das Christenthum doch nicht bloss in die niederen Schichten der Bevölkerung, sondern früh auch bis in die höchsten hinein sich Eingang verschafft hat, und Glieder vornehmer Familien für die Christengemeinde im Leben wie im Tode (Cömeterien) Anhalt geworden sind (Hasenclever in JpTh. 1882). Rom ist nicht nur für Italien und die westlichen Provinzen, sondern ohne Zweifel auch für das proconsularische Afrika der Ausgangspunkt geworden, wo Karthago wieder die Pflanzstätte wird. Numidien und Mauretanien schliessen sich früh an. Tertullian, wenn er auch den Mund etwas voll nimmt, zeugt doch für grosse Verbreitung: Apol. 37: Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia. Ad Scap. 15: Karthago wäre, wenn eine Christenverfolgung durchgeführt werden sollte, zu decimiren. Unter dem ältesten uns bekannten Bischof von Karthago, Agrippinus, am Beginn des folgenden Zeitabschnittes (ca. 200—220) wissen wir von einer Synode von 70 afrikanischen und numidischen Bischöfen.

Die Zurückführung der spanischen Kirche auf apostolische Stiftung (Gams, KG Spaniens I) hat ihren einzigen historischen Anknüpfungspunkt an der von Paulus ausgesprochenen Absicht, Spanien zu besuchen (Rom 15, 24), deren Verwirklichung die sehr zweifelhafte Befreiung des Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft voraussetzt. Indessen ist frühe Verbreitung des Christenthums nach der im lebhaften Verkehr mit Rom stehenden Provinz im Laufe des 2. Jahrhunderts durch Irenäus und Tertullian bezeugt.

In Gallien treten zuerst geschichtlich bedeutsam hervor die Gemeinden im lugdunensischen Gallien, Lugdunum und Vienna (Provence), deren greiser Bischof Pothinus 177 unter Marc Aurel den Märtyrertod erlitt, und welche dann der berühmte Irenäus leitete. Ihr Ursprung aber weist nicht sowohl auf Rom, als auf Kleinasien (Heimath des Irenäus) hin, mit welchem (Smyrna) die Gemeinden in intimem Zusammenhang stehen.

Für die andern römischen Provinzen (Britannia, die römischen Donauländer, Rhätien, Norikum, Pannonien) liegt die Möglichkeit christlicher Anfänge in den römischen Legionen und der römischen Verwaltung, die dort ihre festen Punkte hatten; sicher nachweisen lässt sich aber in dieser Zeit noch nichts. Was die Rheinländer be-

trifft, so dürfte es hierher zu beziehen sein, wenn Irenäus bereits von christlichen Germanen spricht; diese dürften aber als vereinzelte Anfänge in Germ. cisrhenana zu suchen sein. Die Deklamationen der christlichen Schriftsteller, namentlich wo sie generalisirend und rhetorisirend sprechen, sind mit einiger Vorsicht aufzunehmen. Justin (dial. c. Tryph. c. 117) gedenkt besonders des Eingangs, den der Glaube bei Barbaren gefunden hat, bei den Wagen bewohnenden (Scythen), den Nomaden und Zeltbewohnern, wobei man an arabische Beduinen sowie an äthiopische und numidische Stämme denken kann, was doch im Ganzen der Wahrheit entspricht; dagegen sind allerdings Tertullian's Aeusserungen (adv. Jud. 7, vgl. apol. 37) sehr rhetorisch gehalten (Britannorum inaccessa Romanis loca!). Die Legende (bei Beda h. angl. I, 4) von dem britischen König Lucius, der den römischen Bischof Eleutheros um Unterweisung im Evangelium gebeten haben soll, ruhend auf dem felicianischen Papstkatalog des 6. Jahrhunderts (Eleutherus empfing Briefe von Lucius, ut christianus efficeretur per eius mandatum), ist ohne Werth.

Die Ausbreitung geht in der römisch-griechischen Welt im Ganzen zunächst nach den bedeutenderen Städten und von diesen allmählich auf's Land. Indessen zeigt der berühmte Brief des Plinius jun. an Trajan schon eine ziemlich weite Verbreitung über die Landschaft Bithynien. Die Organe aber dieser Mission sind zwar keineswegs ausschliesslich einzelne apostolische Männer, welche berufsmässig Mission treiben, und später kirchliche Vorsteher und Bischöfe in ihrem Bereiche, sondern jeder Christ wird in seinem Kreise zum Zeugen, und der Verkehr und Handel bringt die Christen hier und dahin und mit ihnen ihren christlichen Glauben (vgl. Th. Zahn, Weltverkehr und Christenthum. Hannover 1878). Aber doch scheinen der Missionare, die als Apostel, Evangelisten bezeichnet werden, und die Verbreitung des Glaubens zu ihrer Lebensaufgabe machten, in der Zeit, von welcher wir reden, nicht wenige gewesen zu sein, wie die kürzlich uns bekannt gewordene διδαχὴ τῶν δώδ. ἀποστ. zeigt. „Apostel“ erscheint hier als allgemeine Bezeichnung für eine ganze Klasse von Leuten, es sind die Missionare. Diese sollen, wenn sie in schon bestehende Gemeinden kommen, ein oder höchstens zwei Tage verweilen dürfen, nicht länger (sonst sind sie falsche Propheten), und sollen von den Gemeinden nur Brot bis zur nächsten Herberge empfangen, kein Geld. Wir erkennen in ihnen die Evangelisten wieder, von denen Euseb. (h. e. 3, 37, 2. 3) spricht.

4. Die literarischen Denkmale der Zeit, aus denen ihr Bild zu schöpfen ist.

Handelt es sich um die Quellen, aus denen ein lebendiges Bild jener Zeit gewonnen werden soll, so kommen allerdings nicht bloss die gleichzeitigen, sondern auch spätere Schriften in Betracht, von denen aus wir die vorangegangene Zeit verstehen müssen, also vor allen Dingen Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. u. s. w., aber von besonderem Werth sind doch auch die gleichzeitigen, wenn sie auch nur vereinzelte Erkenntnisse geben, die der Combination und Vervollständigung bedürfen.

I. Die apostolischen Väter.

Literatur: Opp. ed. Cotelerius, Par. 1672. 2. ed. von Clericus 1724; Gebhardt, Harnack und Zahn. 3 t. Lips. 1876—78. Als Neubearbeitung von Hefele's Ausgabe: F. X. Funk, Tüb. 1878 (2. Ausg. mit Didache 1881 u. 1886); Lighthfoot 1877 u. 1886. — A. Hilgenfeld, Die apost. Väter, Halle 1853; J. Donaldson, Lond. 1874; A. Hausrath, in den kl. Schriften, Leipz. 1883; Ziegler in ZwTh. 1884, 4.; F. Overbeck, Die Anfänge der christl. Lit. HZ 48. Bd.

Der Name setzt noch einen Zusammenhang der Verfasser mit den Aposteln voraus. Er ist aber zum zusammenfassenden Ausdruck geworden für eine Reihe von Schriften, welche im Ganzen in die Uebergangszeit zwischen der apostolischen Literatur und der mit den griechischen Apologeten beginnenden eigentlich theologischen Literatur gehören. Ihre Abgrenzung gegen religiöse Schriften des N. T., welche nicht von Aposteln selbst herrühren, wie Hebräerbrief (S 90) und andere sog. Antilegomena ist eine fliessende, wenn auch die Werthdifferenz im einzelnen Falle wohl erkennbar ist; anderseits ist der Name ungenau, da ein persönlicher Zusammenhang mit den Aposteln nicht nachzuweisen.

Indem wir sie hier lediglich als Quellen für die Geschichte der Kirche ins Auge fassen, nehmen wir mit den gemeiniglich als apostolische Väter bezeichneten noch einige andere, der Zeit nach hierher gehörige Dokumente zusammen.

1. Clem. Rom. s. oben S. 89 f.

2. Blicke gerade in die Zustände und Anschauungen der römischen Christenheit gewährt auch der merkwürdige Hirt des Hermas. Der Verfasser hält den Christen seiner Zeit eine in Visionen und Weissagungen gekleidete Busspredigt. Er lässt im 1. Buch die unter dem Bilde einer alten Frau erscheinende Kirche, dann den Engel der Busse, der als Hirt erscheint, diese Offenbarungen aussprechen, daher der Name des Buchs von dieser Hauptperson derselben. Die gegenwärtige, übrigens nicht ganz dem Inhalt entsprechende Eintheilung (in 5 Vis., 12 Mand., 10 Similitudines) rührt nicht vom Verfasser her. Jetzt, vor der nahen Vollendung der Kirche, dem Eintritt des Gerichts und des Reiches Gottes, ist noch Zeit zur Busse. Daher werden zahlreiche Mahnungen sittlicher Art, Warnungen vor Genusssucht und irdischem Sinn, vor Verleugnung in der Verfolgung gegeben. Auch wird Neigung zur Herrschsucht, Zwietracht und Zucht-

losigkeit bei den Vorstehern der Gemeinden gerügt, und gemahnt, wahre und falsche Prophetie zu unterscheiden. Der Verfasser ist nicht geborener Jude, sondern Heide, und obwohl in seinem Griechisch den Einfluss des biblischen Hellenismus (Judengriechisch) zeigend, doch nicht Judenchrist etwa im Sinne einer Partei; jene Eigenthümlichkeit erklärt sich aus dem grossen Einfluss der griechischen Bibel des A. T. Die monotheistische Ueberzeugung wird mit grossem Nachdruck geltend gemacht; Christus aber ist der im Fleisch erschienene präexistente Sohn Gottes oder der göttliche Geist. Er wird zwar überwiegend als Gesetzgeber gedacht, aber nicht etwa an mosaische Satzungen wird dabei gedacht, sondern an Gebote des sittlichen, moralischen Lebens, welche eingeschärft werden. Die christliche Gemeinschaft erscheint als das zu seinem Reich berufene, den Eintritt desselben erwartende wahre Volk Gottes, dessen Reinigung von Sünden Christus bewirkt hat, bei dem die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten ist, und das durch Busse sich vorbereiten muss auf die Vollendung.

Die Väter der nächsten Zeit haben die Schrift sehr hoch gehalten und nichts dem Standpunkte des katholischen Glaubens Widerstreitendes darin gefunden. Iren. citirt sie (adv. haer. IV, 20, 2) als ἡ γραφή, Clemens Alex. und der vormontanistische Tertullian sprechen mit hoher Verehrung von ihr (Euseb. stellt sie unter die Antilegomena mit Offenbarung Johannis und Barnabasbrief zusammen).

Hermas gedenkt Vis. II eines Clemens, dem die Abschrift seines Buchs bestimmt ist und welcher es nach Art seines Amts den auswärtigen Städten mittheilen soll. Man scheint an den römischen Clemens (den Verf. von 1. ep. ad Cor.) denken zu müssen, und dann würde entweder das Buch schon in dessen Zeit zu setzen (Th. Zahn) oder anzunehmen sein, der Verfasser wolle für einen Zeitgenossen des bekannten Clemens, mit dem er eng verbunden, gehalten sein, vielleicht für den apostolischen Hermas (Rom 16, 14); wiewohl die Annahme einer solchen Fiction doch nicht schlechthin nothwendig ist. Für eine etwas spätere Zeit der Abfassung tritt ein gewichtiges altes Zeugniss ein, das des Kanon Muratori's (der jedenfalls noch dem 2. Jahrhundert angehört), welcher als Verfasser den Bruder des römischen Bischofs Pius nennt. Nach der späteren Auffassung vom Episcopat schreibt die Ueberlieferung dem Pius die Zeit 139 bis 151 (al. 144—56) zu; da dies aber der späteren Auffassung des (monarchischen) Episcopats angehört, darf unbedenklich für die Zeit, in welcher Pius in Rom eine bemerkbare Wirksamkeit geübt hat, auch etwas weiter hinaufgegangen werden. Der Eifer gegen die Verweltlichung in der Kirche, das Dringen auf ernste Bussdisciplin im Hinblick auf die Parusie, auch eine gewisse Gereiztheit gegen die Leiter der Kirche, endlich das Gewicht, welches auf prophetische Enthüllungen gelegt wird, ist charakteristisch; ebenso ein Gegensatz gegen Irrlehren gnostischer Art, durch welche einzelne Lehrer Verwirrung anrichten. Das Auftreten der grossen gnostischen Schulhäupter in Rom und die dadurch gegebene sectirerische Ausscheidung kann noch nicht innerhalb des Gesichtskreises des Verfassers liegen.

Der griechische Urtext der früher nur in alter lateinischer Uebersetzung bekannten Schrift wurde einem grossen Theile nach durch den von Tischendorf entdeckten Cod. Sinait. bekannt (bis Mand. IV, 3, 6). Die drei Blätter einer von dem Griechen Simonides gestohlenen Athoshandschrift des 14. Jahrhunderts und eine von demselben gefertigte Abschrift des übrigen Theils der

Handschrift gaben den griechischen Text auch von dem Uebrigen mit Ausnahme des Schlusses von Simil. IX, 30, 3 an. Jetzt hat Lambros (A collation of the Athos codex of the shepherd of Hermas, together with an introduction; translated and edited with a preface and appendices by J. Ann. Robinson, Cambridge 1888) den Athoscodex, von welchem die drei Blätter entwendet waren, selbst vergleichen und die schlechte Abschrift des Simonides darnach corrigiren können. Dagegen ist der angeblich echte Schluss des griechischen Hermas (Joh. Draeseke in Hilgenfeld's ZwTh. 1887 S. 171 fg. und Hilgenfeld ebd. 1885 und in der neuen Ausgabe des Hermas 1887) eine Fälschung des Simonides. Ausserdem wurde noch eine 2. lat. Vers. und eine äthiopische aufgefunden. Text bei Hilgenfeld (N. T. extra can. rec. fasc. 3. 2. Aufl. 1881), bei Harnack und Gebhardt. — Vgl. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas 1868. Die Einl. in Harnack und Gebhardt, Patr. ap. III und Harnack in ZKG II, 79.

3. Vielleicht auch in römische Verhältnisse, jedenfalls aber wohl in verwandte Anschauungen führt der sog. 2. Brief des Clemens, richtiger die älteste uns bekannte christliche Homilie, wie der durch Bryennios bekannt gewordene vollständige Text ausser Zweifel stellt. Man hat sie (Harnack) nach Rom und etwa in die Zeit des Hermas (130—45) gesetzt; Zahn möchte sie nach Corinth verlegen, hält sie aber ebenfalls für sehr alt. Hilgenfeld wollte sie dem Alexandrin. Clemens zuschreiben, aus der Zeit um 180. Der Verfasser hat sie aufgeschrieben und so der Gemeinde vorgetragen. Sie enthält moralische Ermahnungen zur Busse und zu guten Werken (Almosen, Fasten, Gebet) unter Hinweisung auf das künftige Gericht und das ewige Leben. Für hohes Alter spricht der unbefangene Gebrauch des später von der Kirche verworfenen apokryphischen Evangeliums κατ' Αἰγυπτίους, welcher über die in dieser Beziehung noch bei dem Alex. Clem. waltende Freiheit hinausgeht; ebenso seine an Gnostisches streifende Anschauung, welche noch vor dem scharfen Gegensatz zwischen Kirche und Gnosis liegt. Neben dem vorweltlichen himmlischen Wesen, Christus, dem Sohne Gottes, steht als eine Art weiblicher Aeon die ἐκκλησία ζῶσα, als σύζυγος des himmlischen Menschen; keine Einwirkung der Logoslehre. Vgl. bes. Harnack in ZKG I, 264 ff. 329 ff. und Th. Zahn, Das älteste Kirchengebet und die älteste christl. Predigt in ZPK. 1876. 4. Hft.

4. Der merkwürdige Brief, welcher den Namen des Barnabas trägt und von Manchen wirklich diesem apostolischen Genossen des Paulus zugeschrieben wurde, den aber schon Eusebius zu den unechten Schriften rechnet. Er will (in dem Hauptheile des Briefes bis c. 17 incl.) die christlichen Leser zur vollkommenen Erkenntniss (γνῶσις) führen und zeigen, wie das A. T., insbesondere das Ceremonialgesetz seinen wahren Sinn von Anfang an nur in der Hindeutung auf die Erlösung durch Christum gehabt habe, während in dem 2. Thl. (c. 18—21) eine nur locker mit dem vorigen zusammenhängende Vorhaltung der beiden Wege des Lebens und des Todes, d. h. der Befolgung und Verwerfung des frommen christlichen Lebens sich anschliesst. In jenem Hauptheil wird nicht etwa in der Weise des Paulus der pädagogische Charakter des Gesetzes betont, oder nach Art des Hebräerbriefes der relativ unvollkommene Charakter der über sich selbst typisch hinausweisenden alttestamentlichen Institutionen, sondern es wird dreist und keck die ganze buchstäbliche Deutung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes durch die Juden als ein vom Teufel veranlasster Irrthum bezeichnet und mittelst einer oft recht geschmacklosen allegorisch-typolo-

gischen Ausdeutung, die sich für tiefe Weisheit ausgibt, beseitigt. Die Christen sind das eigentliche und einzige Bundesvolk, die Juden gar nicht Volk Gottes, denn zu einer wirklichen Bundesschliessung Gottes mit ihnen ist es wegen ihres Götzendienstes gar nicht gekommen. Anderseits betont der Verfasser wohl gegen heidnische Einwürfe, dass der Sohn Gottes, der Herr des Erdkreises, zu welchem Gott sprach: faciamus hominem (c. 5), wirklich im Fleisch erscheinen musste.

Die Abfassungszeit ist schwierig zu bestimmen; während einige Ausleger 4, 4. 5 (das 11. Horn) theils auf Nerva (96—97) (Hilgenfeld) oder Domitian, theils selbst auf Vespasian (Weizsäcker) deuten, scheint 16 (Aussicht auf Wiederaufbau des Tempels) auf die erste Zeit Hadrian's zu deuten (Harnack), was mir mehr in's Gewicht zu fallen scheint. Frühere Versuche (Schenkel), den Brief aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt anzusehen, und so auch der feiner durchgeführte von Heydecke (Brunsw. 1874), haben sich nicht durchzusetzen vermocht. Neue Versuche sind durch das Verhältniss des Barnabasbriefes zu der durch Entdeckung der Didache in neues Licht gestellten Schrift von den zwei Wegen angeregt. Nicht eine Ausscheidung gewisser Kapitel, wohl aber eine durchgehende Ueberarbeitung sucht J. Weiss (Der Barnabasbrief, kritisch untersucht, Berlin 1888) ansprechend nachzuweisen. (Vgl. Lipsius, Jenaer Lit.-Zeit. 1875 No. 28; Weizsäcker bei Schürer, Theol. Lit.-Zeit. 1876 No. 8). Dagegen bestätigt nun die Entdeckung der διδαχή (s. u.) von einer anderen Seite in Bezug auf c. 18—20 („die beiden Wege"), dass in unserem Barnabasbriefe eine Zusammensetzung aus ursprünglich Heterogenem stattgefunden hat.

Die früher bekannten Handschriften (aus einer geflossen) des griechischen Urtextes hatten nicht den Anfang bis ins 5. Kapitel, der bis dahin nur aus der lateinischen Uebersetzung bekannt war. Erst der Cod. Sinaiticus brachte — also in einer griechischen Bibelhandschrift — den vollständigen griechischen Text, wonach Volkmar und besonders Hilgenfeld im N. T. extra can. rec. fasc. 2., Lips. 1866, den Brief herausgaben, ebenso J. G. Müller mit Commentar, Bas. 1869. Dazu die genaue Revision der alten Uebersetzung bei Hilgenfeld ZwTh 1871. Dazu kam nun die Kenntniss der Constantinop. Handschrift (derselben, aus welcher Bryennios den Clemens und neuerlich die Didache herausgab), die von Hilgenfeld in der 2. Aufl. Leipz. 1877 und von Harnack und Gebhardt in der ed. min. d. Patres App. 1877 u. der 2. Aufl. der grösseren Ausgabe (I, 2) 1878 benützt ist. Grosse Anzahl Specialarbeiten.

5. Die mit dem Barnabasbriefe sich in eigenthümlicher Weise berührende Διδαχή τῶν δώδ. ἀποστ., deren Kenntniss wir ebenfalls dem Metropoliten (früher von Serrae, jetzt von Nicomedien) Philoth. Bryennios verdanken: Διδαχή κτλ. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883. Alsbald mehrfach herausgeg. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. 4: Evangeliorum sec. Hebr. etc. quae supersunt. Addita doctrina duod. apostol., Lips. 1884 (2. ed. des Fasc.); A. Harnack, Lehre der 12 Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. II. Bd. Heft 1 a u. b. Leipz. 1884; Derselbe, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipz. 1886. Eine der wichtigsten neueren Entdeckungen. Die Schrift wird zuerst nachweislich benützt von Clem. Al. Strom. I, 20,[100] und zwar als „Schrift" citirt. Eusebius h. e. 3, 25 nennt τῶν ἀποστόλ. αἱ λεγόμεναι διδαχαί im engen Anschluss an den Barnabasbrief unter den Antile-

gomena und zwar der 2. Klasse derselben = νόθα, und im Canon des Athanasius (dem dem 39. Festbriefe vom Jahre 367 angehängten Verzeichniss heiliger Schriften), wo die von Euseb. unter IIa als deuterocanonische Schriften bezeichneten ganz mit den κανονιζόμενα verschmolzen und von ihnen die ἀναγινωσκόμενα unterschieden werden. Hier steht unter den Schriften, welche bestimmt seien, denen vorgelesen zu werden, welche soeben herzukommen und unterrichtet sein wollen im Worte der Frömmigkeit, neben alttestamentlichen (apokr.) auch die Lehre (Singul.) der Apostel und der Hirt, mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass in ihnen nichts Häretisches enthalten sei. Die Schrift besteht nun 1) aus dem moralischen Theile, welcher die wichtigsten Vorschriften christlicher Sittlichkeit unter dem Schema der zwei Wege (des Lebens und des Todes) abhandelt, darauf aber 2) wichtigen Vorschriften für Gottesdienst und Gemeindeordnung.

In den zuerst von Bickel (Gesch. des Kirchenrechts I, 87 sq.), dann von de Lagarde (Reliq. juris eccl. antiquiss., Lips. 1856 p. 74—79) herausgegebenen αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων = Duae viae vel iudicium Petri (Hilgenfeld l. c. p. 111—119) oder der sog. apostolischen Kirchenordnung erkennen wir nun eine Bearbeitung, welche den ersten Theil der διδαχή (c. 1—4 Weg des Lebens) mit freier Behandlung des Einzelnen als verschiedene Aussprüche der 12 einzelnen Apostel vorführt und alsdann, von der διδαχή ganz abgehend, die verschiedenen Apostel — und zwar so, dass wieder Petrus den Anfang macht — Bestimmungen über Kirchenordnung machen lässt, welche einem erheblich späteren Standpunkte angehören. Ebenso erkennen wir jetzt, dass wir in den apostolischen Constitutionen VII, 1—32, eine freie Bearbeitung der ganzen διδαχή vor uns haben, welche Vieles, den späteren Verfassungszuständen der Kirche nicht mehr entsprechende beseitigte und durch Anderes ersetzte.

Der Inhalt des ersten Theils der Didache, jene zwei Wege, begegnet uns aber auch wieder in ep. Barnabae c. 18—20. A. Harnack und viele Andere sahen Barnabas in den betreffenden Capiteln als die Quelle für die Didache an, wogegen schon die Art der Anfügung jener Capitel im Barnabasbrief zeigen musste, dass sie hier äusserlich angeflickt sind: Μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν (als wenn das Folgende überhaupt im Sinne der früheren Capitel noch γνῶσις enthielte!), und es nahelegte, dass hier bereits eine „διδαχή" ausgenutzt wurde. Th. Zahn (Forschungen III, 310 ff.) u. v. A. nahmen daher das umgekehrte Verhältniss an; da jedoch nicht alle Texterscheinungen sich ungezwungen aus der Annahme zu erklären schienen, dass Barnabas von der uns vorliegenden Gestalt der Didache abhänge, so lag der Ausweg Holtzmann's (JprTh. 1885) nahe, dass beide auf einer gemeinsamen Grundlage ruhten. Nun hatte Krawutzky (ThQ. 1882, 359—445) schon vor der Veröffentlichung des Bryennios aus Barnabas, Ap. Const. VII, 1—21 und der apostolischen Kirchenordnung auf das Vorhandensein eines altkirchlichen Unterrichtsbuches „die beiden Wege" geschlossen. Dieses schien in der Didache gefunden, nämlich in c. 1—6 derselben. Hierin bot sich die anzunehmende Vorlage sowohl für den Verfasser unserer Didache als für Barnabas und die weiteren Bearbeitungen. Durch Vergleichung der verschiedenen Formen ergab sich weiter die Wahrscheinlichkeit, dass der Urform der zwei Wege der Abschnitt 1, 3—6. 2, 1 gefehlt haben müsse, wie dafür das von Gebhardt aufgefundene Fragment einer lateinischen Uebersetzung (bei Harnack, Texte etc. II. 1, p. 275 sqq. 1884) eintritt. Diese

Urform hat Warfield (Bibl. Sacra 1886, p. 100—161) herzustellen gesucht. Daran hat sich dann wieder die doch noch sehr unsichere Hypothese von C. Taylor (The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud, Cambr. 1886) geschlossen, welche in den zwei Wegen eine ursprünglich jüdische Schrift, eine Proselyteninstruction sieht. In 1, 5, also dem der Voraussetzung nach erst in die ursprünglichen zwei Wege eingefügten Stücke unserer Didache, berührt sie sich auch mit Hermas, Mand. 2, 4—6. Ob übrigens die „zwei Wege" im Sinne von Did. 1—6 wirklich je für sich allein existirt haben, wie Harnack, Bratke (JprTh. 1886, 302 ff.) u. v. A. voraussetzen, oder nicht vielmehr von vornherein mit dem Inhalt von Did. 7—16 zusammengehört haben (wie Warfield wahrscheinlich macht) bleibt zweifelhaft. Im letzteren Falle fiele die Taylor'sche Hypothese von selbst.

Nach dem oben erwähnten Titel διδ. τ. δ. ἀπ. beginnt in der Handschrift der Text noch mit der ausführlichen Bezeichnung: διδ. κυρίου διὰ τῶν. δ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν. Danach ist es mindestens zweifelhaft, ob diese Schrift sich wirklich als eine von den Aposteln selbst verfasste ausgeben wolle und nicht vielmehr nur den Inhalt als eine für Heidenchristen bestimmte Darstellung der Lehre Jesu, wie sie durch die Apostel übermittelt sei.

6. Dem Bischof Ignatius von Antiochien, welcher, unter Trajan zum Thierkampf verurtheilt, nach Rom transportirt und dort als Märtyrer gestorben ist (s. u.), werden eine grössere Anzahl Briefe zugeschrieben, die zuerst in lateinischer Sprache bekannt wurden, deren Mehrzahl (12; 3 bloss lateinisch bekannt) dann aber auch in griechischer Sprache entdeckt wurden und edirt von Pacaeus, Dillingen 1557, nach einer anderen Handschrift von Andr. Gesner, Tigur. 1559. Ueber die Echtheit erhoben sich alsbald lebhafte Controversen. Die Unechtheit der 3 nur lateinisch bekannten erhellte sofort; hinsichtlich der anderen, welche hierarchische Ideen zu begünstigen schienen und namentlich für das hohe Alter des Episcopats und seines Ansehens zu verwerthen waren, erklärte sich z. B. Bellarmin für Echtheit, aber der Jesuit Halloix dagegen, Calvin zweifelhaft, die Magdeb. Centurien für Interpolation etc. etc. Schon Vedelius in seiner Ausgabe (1623) schied die 7 von Euseb. (h. e. 3, 36) ausdrücklich namhaft gemachten von den anderen 5, hielt aber alle für interpolirt. Nun wurde von 7 Briefen, und zwar eben den von Eusebius als ignatianisch genannten, ein kürzerer lateinischer Text aufgefunden und von Usher, Oxford 1646, veröffentlicht. In demselben Jahre veröffentlichte Isaak Vossius nach einem mediceischen Codex 6 dieser kürzer gefassten Briefe in griechischer Sprache, Amstelod. 1646, und der noch fehlende griechische Text des siebenten wurde später von Ruinart beigebracht (Acta Martyr. sincera, Par. 1689). Mit Aufgabe der 5 anderen, nur in der längeren Recension vorhandenen, welche ohnehin schon den meisten Verdacht hervorgerufen hatten, wendete sich das Urtheil ganz diesen 7 in ihrem kürzeren griechischen Text zu; so besonders durch Pearson, Vindiciae epist. St. Ignatii, Cantabrig. 1672, gegen die Angriffe von Dalläus in: de scriptis quae sub Dionys. Areop. et Ignatii Ant. nomine circumferuntur, Genev. 1666. Nur wenige haben seitdem die längere Recension der 7 Briefe noch zu halten versucht (Meier, StKr 1836), die jetzt allgemein aufgegeben ist. Aus Gründen, welche in der Gesammtanschauung von der altkirchlichen Entwicklung lagen, wurden aber auch die 7 Briefe in der kürzeren Recension als unecht angegriffen von Baur, Schwegler u. A. Während sich R. Rothe (Anfänge der christlichen Kirche 1837) sehr entschieden,

Düsterdiek (De Ignat. ep. authentia, Gott. 1843), Huther (in Niedner's ZhTh 1851 u. A. für die Echtheit aussprachen, Neander sie im Wesentlichen für echt hielt, aber Interpolationen zugestehen wollte, glaubten Andere wenigstens in der kürzeren griechischen Recension (für welche namentlich auch Arndt, StKr 1839 eintrat) die dem ursprünglichen Text am nächsten stehende Gestalt zu erkennen. Eine neue Wendung schien dann wieder durch die (1839 und 1843) in der nitrischen Wüste aufgefundenen 3 Briefe (Polyc., Eph. u. Röm.) in syrischer Sprache und in noch kürzerer Gestalt herbeigeführt werden zu sollen (Cureton, The ancient syriac version of the epp. of S. Ign., Lond. and Berl. 1845, danach dann die von demselben versuchte Restitution des griechischen Textes in dessen Corpus Ignatianum 1849; cf. Petermann, St. Ign. epp. collatis edd. graecis versionibusque Syriaca, Armen. Latinis rec. Lips. 1849). Bei im Allgemeinen noch kürzerer Fassung der 3 Briefe enthält nur der Römerbrief einige im griechischen Text fehlende Stücke. Bunsen (Die 3 echten und die 4 unechten ignat. Briefe und Ignat. von Ant., Hamb. 1847) glaubte in ihnen den echten Kern der Ignatiusliteratur gefunden zu haben, und obwohl Baur (Die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker 1848) sofort widersprach, traten doch auch Lipsius (Niedner's Zeitschr. 1856 und in den Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. 1859), Weiss (Reuter's Repertor. 1852 und in Hollenberg's deutscher Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1859 No. 47) für eine grössere Ursprünglichkeit des syrischen Textes ein, und dafür, dass eine Reihe von Bedenken gegen die ignatianischen Briefe überhaupt (entwickelte Vorstellung vom Episcopat, christologische Vorstellungen und Bezugnahme bereits auf gnostischen Doketismus) sich erledigen liessen, wenn man sich auf den syrischen Text der 3 Briefe als den ursprünglichen Kern zurückziehe. Da dieser aber doch sich zu deutlich als Auszug kenntlich macht, blieb nur die Auskunft, in den 3 syrischen einen unmittelbaren Auszug aus den 3 echten zu sehen, in den 7 (kürzeren) griechischen eine um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene interpolirte Bearbeitung im Interesse geschärfter hierarchischer Ordnung und mit einigen antihäretischen Beziehungen. Aber der ganze Versuch, sich auf die 3 syrischen Briefe als auf den echten Kern irgendwie zurückzuziehen, ist jetzt wohl allgemein als undurchführbar anerkannt. Auch Lipsius hat (Ueber den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873) die Sache aufgegeben, und so kehrte man auf der einen Seite zu der Baur'schen Annahme der Unechtheit der Ignatiana überhaupt zurück (Merx, Meletemata Ignatiana, Hal. Sax. 1861, vgl. Ewald, Gött. GA 1862, Hilgenfeld), auf der anderen zur entschiedenen Vertheidigung der Echtheit der 7 schon von Eusebius gekannten Briefe, die auch von Uhlhorn (Niedner's Zeitschr. 1851), P. Vaucher (Recherches critiques sur les lettres d' Ign., Genev. 1856), Denzinger (über die Echtheit des bish. Textes u. s. w., Würzburg 1859) festgehalten wurde. Das Bedeutendste in dieser Richtung hat Th. Zahn in der verdienstvollen Monographie Ign. von Ant. (Gotha 1873) und in seiner Ausgabe in den apostolischen Vätern von Harnack, Gebhardt und Zahn Bd. II geleistet. Vgl. auch Funk, Die Echtheit der ignat. Briefe, Tüb. 1883, und in seiner Ausg. der apost. Väter, und neuerlich bes. Lightfoot, The apost. fathers II, 1 u. 2, Lond. 1886. Da die Bedenken grossentheils dadurch entstehen, dass die Briefe eine etwas spätere Zeit zu zeigen scheinen, als der Tod des Ignatius unter Trajan (c. 115; diff. Ansichten s. u.), wohin ihn die Ueberlieferung setzt, gestatten würde, und andererseits sehr gewichtige Instanzen für

die Echtheit der Briefe geltend zu machen sind, versuchte A. Harnack (Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe 1878) durch Untersuchung der antiochenischen Bischofsreihe für die Zeit des Martyriums des Ignatius ein etwas späteres Datum zu gewinnen; doch ist der Versuch schwerlich gelungen und würde, wenn er Schwierigkeiten beseitigt, auch wieder neue schaffen. Dagegen sucht Völter (Die Lösung der ignatianischen Frage, ThT. 1886) dadurch zu helfen, dass er den Römerbrief, welcher die Hauptanstösse bietet, als unecht beseitigt (da hier auch die handschriftliche Ueberlieferung anders steht) und dazu den Briefschreiber Ignatius (der nur im Römerbrief als Bischof Syriens charakterisirt werde, in den übrigen nicht als Bischof erscheine) von dem, der unter Trajan in Antiochia (nicht Rom) den Märtyrertod gestorben, unterscheiden und in die Mitte des 2. Jh. ansetzen will. Letzteres sehr bedenklich.

Die Briefe sind Ergüsse des Ignatius, geschrieben an verschiedene Gemeinden, sowie einer an Polycarp, während seiner Transportation nach Rom. Sie zeigen ein sehr hochgehendes Verlangen nach dem Martyrium, und sie mahnen die Gemeinden dringend zur Einigkeit und darum zur entschiedenen Unterordnung unter den Bischof als den Stellvertreter Christi. Sie zeigen Einwirkung paulinischer und johanneischer Anschauungen und polemisiren gegen Judaismus wie gegen doketische Ansichten von Christi Leiden und Auferstehen. Bedenken erregt die Hervorhebung des Episcopats — doch kann (s. u.) sehr wohl die monarchische Stellung desselben in dem einen Theile der Kirche früher als in andern sich durchgesetzt haben. Ebenso glaubt man in jener Polemik bereits die Gnosis berücksichtigt, deren Auftreten auf etwas spätere Zeit weise, aber es nöthigt nichts, an die späteren gnostischen Systeme zu denken, und namentlich hat Zahn die angenommene Beziehung auf einen specifisch valentinianischen Ausdruck (Sige) als irrig erwiesen (s. Z. zu der Stelle ad Magnes. 8, 2); die Anfänge der Gnosis aber sind auch aus anderen Gründen viel weiter hinaufzurücken.

7. Polycarp, Bischof von Smyrna, nach Irenäus, der in seiner Jugend ihm, dem im hohen Greisenalter Stehenden, nahe stand, noch der Apostel Schüler, hat nach demselben verschiedene Briefe geschrieben. Irenäus 3, 35 erwähnt darunter auch einen Brief desselben an die Philipper. Ein solcher, den Eusebius (3, 36) bereits kennt und citirt, ist uns erhalten, lateinisch schon 1498 durch Faber Stapul., griechisch zuerst durch Halloix, dann Usher u. A. herausgegeben, und in allen Sammlungen der apostolischen Väter. Doch haben wir den Brief vollständig nur im lateinischen Text, im griechischen fehlen c. 10—12 und die Schlussworte von 13 und c. 14. Der Brief, eine Antwort an die Philipper voll sittlicher Ermahnungen mit zahlreichen Schriftstellen (Evangelien Mt, Lc, Acta. Paulin. Briefe incl. Pastoralbriefe und zahlreich 1 Petr. u. s. w.) Es kommt zur Sprache, dass ein Presbyter der Gemeinde von Philippi sich eine Veruntreuung hat zu Schulden kommen lassen, und die Besprechung zeigt, dass hier eine Stellung eines den Presbytern übergeordneten Bischofs nicht vorausgesetzt wird. Auf das Martyrium des Ignatius wird Bezug genommen, und zwar so, dass der Brief zeitlich denen des Ignatius nicht allzu fern gerückt werden darf.

Die Echtheit des äusserlich (durch Irenäus) so gut bezeugten Briefs muss von allen denen bekämpft werden, welche die ignatianischen Briefe für unecht

erklären, weil er auf dieselben Bezug nimmt. Dalläus suchte dadurch zu helfen, dass er das 13. Capitel für untergeschoben erklärte; neuerlich griff Bunsen auf diese Annahme zurück im Zusammenhang mit seiner Bevorzugung der drei syrischen Ignatiusbriefe; die so undurchführbar sich erweisende Hypothese wurde vorsichtiger und umfassender erneuert von Ritschl, Altkath. Kirche S. 584 ff. der 2. Aufl., ebenfalls im Zusammenhang mit der Bevorzugung der syrischen Briefe; danach sollte der Fälscher der ignatianischen Briefe auch den Philipperbrief an mehreren Stellen interpolirt haben. Aber auch diese Annahme verliert mit dem überschätzten Werth der syrischen Briefe ihren Anhalt (vgl. gegen sie Zahn, Ignatius S. 479 ff.), und die Frage stellt sich, ob echt oder, trotz der so bedeutenden Bezeugung, unecht; ja man kann sagen, dass der Polycarpusbrief zu einer starken Stütze für die Echtheit des Ignatius wird. Doch halten Volkmar und Hilgenfeld (ZwTh. 1885 S. 180 ff.) auch jetzt daran fest, durch Ausscheidung von Interpolationen helfen zu wollen, indem dadurch sowohl die directen Beziehungen auf Ignatius und sein Geschick als auch die Berührungen in den dem Ignatius am Herzen liegenden Ideen bei Seite geschafft würden.

II. Anderweitige literarische Reste.

J. E. Grabe, Spicilegium Patrum. t. 1 u. 2. Oxon. 1714; M. J. Routh, Reliquiae sacrae. 4 voll. 2. ed. Oxon. 1846; Bunsen, Analecta Antenicaena 4 voll., in dessen Christianity and mankind. Lond. 1855 ff.; die Sammlungen von apokryphischen Schriften, soweit sie schon hierher gehören: Fabricius, Codd. apocr. V. T., Hamb. 1722 und N.T., Hamb. 1719; Thilo, Cod. apocr. N.T. I., Lips. 1832; C. Tischendorf, Ev. apocr. ed. 2. Lips. 1876, Acta ap. apocr., Lips. 1851, syrische apokr. Apostelg. herausgegeben von Wright, London 1871 u. A. m. — Ceriani, Monumenta sacra et profana, Mediol. 1861 ff.; Ruinart, Acta martyrum sincera, Par. 1689. 2. ed. Amstelod. 1713 u. ö.

Alle genannten Schriften mit Ausnahme der Didache und sehr häufig mit Hinzufügung des sog. Briefes an Diognet (s. u) pflegen in den Ausgaben der sog. apostolischen Väter zusammengefasst zu werden; Funk hat auch die Didache in die seinige aufgenommen. Wir fügen aber diesen Documenten als analoge Quellen hinzu:

8. Die bisher dürftigen Fragmente, welche uns von Papias, dem Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien, erhalten sind. Er wird von Iren., Adv. haer. V, 33, 4 als ἀρχαῖος ἀνήρ, als Hörer des Johannes und Genosse oder Freund (ἑταῖρος) Polycarps bezeichnet; es bleibt aber immer noch nach der Auffassung seiner Worte bei Euseb. 3, 39 zweifelhaft, ob er selbst noch einen der Apostel gehört habe, insbesondere den Apostel Johannes; gewiss dagegen, dass er eifrig bemüht war, die Aussagen der ältesten apostolischen Generation aus dem Munde der Schüler derselben aus lebendiger Ueberlieferung zu sammeln. Von seinen 5 Büchern: λογίων κυριακῶν ἐξήγησις sind leider nur dürftige Fragmente erhalten, jene Aussagen über Entstehung des Marcus- und Matthäus-Evangeliums, eine phantastische Stelle über den überschwänglichen Natursegen im tausendjährigen Reiche, ganz im Styl der jüdischen Apokalyptik, eine fabelhafte Schilderung über den leiblichen Zustand des Verräthers Judas und einiges Andere. Fragmente bei Routh I und in Harnack, Gebhardt und Zahns Ausgabe der Ap.-VV. in I, 2; die Papiasfrage neuerlich sehr viel besprochen

von Th. Zahn, Steitz, Weiffenbach, Hilgenfeld, Leimbach, H. Lüdemann u. v. A.; s. d. Art. in RE 2. Aufl. (von Leimbach).

9. Hegesippus, ein christlicher Mann jüdischer Abstammung, wie Euseb. 4, 22 aus seinen Anführungen aus dem Hebräerevangelium, aus Syrischem und Hebräischem, auch aus mündlicher jüdischer Ueberlieferung schliesst, hat um die Mitte des 2. Jahrh. verschiedene christliche Kirchen besucht, ist über Korinth auch nach Rom gekommen zur Zeit des römischen Bischofs Anicet und hat gelebt bis in die Zeit des römischen Bischofs Eleutheros (—189), gehört also bereits ganz in die Zeit der griechischen Apologeten (s. u.) hinein, ja in die Anfänge des Irenäus etc. Er kommt aber hier als Zeuge der älteren kirchlichen Ueberlieferung in Betracht und steht jedenfalls noch unberührt von der specifisch theologisch-philosophischen Art der Apologeten. Er hat eine Schrift ὑπομνήματα (5 Bücher) geschrieben, aus der Eusebius manche werthvolle historische Notiz entnommen hat. In diesen Aufzeichnungen hat Hegesipp nach Eusebius (4, 7 u. 4, 21) die Wahrheit gegen zahlreiche Häretiker vertheidigt, indem er ihnen die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt gegenüberstellte. Er hat also schwerlich (Hieron., aber nicht nach eigener Anschauung) eine Kirchengeschichte geschrieben oder auch nur Memoiren über die kirchlichen Zustände nach eigenen Anschauungen, sondern eine Vertheidigungsschrift gegen Häretiker, aber eine offenbar auf die geschichtliche Nachweisung unverfälschter apostolischer Ueberlieferung und somit auch auf geschichtliche Erinnerungen Werth legende. Bei seiner Reise bis nach Rom ist er mit vielen Bischöfen zusammengekommen und hat es in jeder Diadoche und Stadt so gefunden, wie das Gesetz verkündigt und die Propheten und der Herr (d. h. wie die heiligen Schriften — also das A. T. — und die evangelische Ueberlieferung) besagen, und der Corinthischen Gemeinde bezeugt er unter Bezugnahme auf den Brief des Clemens, dass sie bis zu seiner Zeit in der rechten Lehre (ὀρθὸς λόγος) geblieben sei. Hegesipp hat lange von den Baur'schen Voraussetzungen aus für einen ebionitisch gesinnten Mann gegolten, und das hat zum Beleg für die angeblich weite Verbreitung ebionitischer Denkweise in der Kirche des 2. Jahrhunderts dienen müssen, da der mit den alten judenchristlichen Ueberlieferungen vertraute Verfasser in weiten Kreisen der Kirche die gleiche Stellung zum „Gesetz“ gefunden habe (während in jener Stelle nichts weiter ausgesprochen ist, als die gemeinchristliche Ueberzeugung der Zeit von der Autorität der alttestamentlichen Schrift [„Gesetz und Propheten“] in ihrer Uebereinstimmung mit der Verkündigung des Herrn). Ebionitisch gesinnt konnte der Judenchrist eben nicht sein, welcher die in Corinth und anderwärts gefundene kirchliche Uebereinstimmung als die schon durch den Brief des Clemens Rom. an die Corinther constatirte bezeichnet. Antipaulinisches findet sich überhaupt nicht, denn die polemische Beziehung auf den Spruch 1 Cor 2, 9 (Stephan. Gobar. bei Phot. Bibl. 232 p. 288 b) kann bei seinem Verhältniss zu Corinth und Rom (Clemensbrief) unmöglich gegen Paulus gemünzt, sondern muss gegen eine häretische, wahrscheinlich gnostische Verwerthung desselben gemeint sein (er stand nach Origenes auch in einer dem Elias zugeschriebenen Schrift). Hegesipp betont ganz die Gesichtspunkte, welche die katholische Kirche der Gnosis gegenüber einzunehmen begann. — Fragmente bei Routh, Reliq. s. I und bei Hilgenfed, ZwTh. 1876 (vgl. die Notiz von Th. Zahn in ZKG II, 288 ff.). Ueber die neueren Verhandlungen über ihn s. die Literatur in Weizsäcker's Artikel: RE 2. Aufl.

Wie die Christen an die gefeierte griechische Uebersetzung der 70 Dolmetscher sich anschlossen und, was hellenistische Sage von ihnen fabelt, willig aufnahmen, so übte auch die literarische Betriebsamkeit des jüdischen Hellenismus auf religiösem Gebiete auf die christlichen Kreise einen bedeutenden Einfluss und begann zur Nachahmung mit christlicher Färbung und Tendenz zu reizen. Im Anschluss an jüdische Apokalyptik (Daniel) hatte sich die christliche in der Offenbarung Johannis erhoben. Jüdische Produkte der apokalyptischen Strömung und Weltbetrachtung von viel geringerem religiösen Werth werden von Christen gelesen und benutzt; so wird das im ersten Jahrhundert v. Chr. entstandene Henochbuch (in äthiopischer Sprache Leipzig 1851, dann ebd. 1853 in deutscher Uebersetzung von Dillmann herausgegeben — s. das Literarische bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes S. 616) vom Verfasser des Briefes Juda v. 14 citirt, welcher in v. 9 sich auf einen Sagenstoff bezieht, den noch Origenes in der wohl im ersten christlichen Jahrhundert entstandenen jüdisch-apokalyptischen Schrift Assumtio (ἀνάληψις) Mosis fand; von dieser haben wir nur einen Theil in altlateinischer Uebersetzung, die aus dem Griechischen geflossen ist (ob das Original hebräisch oder aramäisch war, steht dahin). Text zuerst bei Ceriani, Monum. I fac. 1861, dann bei Hilgenfeld, N. Test. extra can. 1. 1866; Volkmar 1867; Merk's Archiv 1868; Fritzsche, Libri apost. 1871. Versuchte Rückübersetzung bei Hilgenfed, Messias Judaeor. 1869; Literatur bei Schürer, a. a. O. S. 630). Auch das 4. Buch Esra (Schürer, 560) etwa aus Domitian's Zeit, und das Buch der Jubiläen (die sog. kleine Genesis), das wohl nicht viel nach der Mitte des 1. Jahrhunderts, ursprünglich in hebräischer Sprache, entstanden ist, sind hier zu nennen; das letztere (Schürer, S. 677) der älteste uns bekannte Midrasch, der im Geiste des späteren Judenthums die biblische Urgeschichte ausdeutet und sagenhaft ausführt.

Aus dem Stamm solcher jüdischen Literatur ist nun das wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt christlich ausgebildete Testament der 12 Erzväter (testamentum duodecim patriarcharum; bei Grabe und Fabricius u. ö., zuletzt von Sinker, Cambr. 1869 herausg.) hervorgewachsen, welches nach dem Vorbild von Gen. 49 den Söhnen Jacobs weissagende Worte in den Mund legt, woran sich moralische Mahnungen und Ausblicke auf die christliche Vollendung anschliessen, auf Christi Erscheinung und seinen Versöhnungstod, auf Taufe und Abendmahl, auf die Bekehrung der Heiden durch Paulus und das Eintreten der Christen an Stelle des alttestamentlichen Bundesvolks, auf den Untergang Jerusalems und den Eintritt des Reiches Gottes. Das schon dem Origenes bekannte Buch wird dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts oder der ersten Hälfte des zweiten zugewiesen (s. die ältere Literatur in RE 12, 361 f.). Schnapp (Die Test. der 12 Patr., Halle 1884) und ähnlich Baljou (De testamenten etc. ThT 1886, 208 ff.) suchen verschiedene Hände nachzuweisen und würden zu der Annahme leiten, dass eine jüdische Schrift jüdische und dann auch christliche Interpolationen erfahren hätte.

Neben den Fixirungen der evangelischen Ueberlieferung und den zu allgemeiner kirchlicher Anerkennung gelangenden Evangelien tauchen auch bereits apokryphische Evangelien auf, welche z. Thl. nur dem Bedürfniss der Ergänzung der frommen Ueberlieferung und der naiven und wunderbaren Ausschmückung derselben dienen, theils aber besondere Glaubenstendenzen verfolgen. Zu den ältesten und verbreitetsten gehört das Protevangelium Jacobi minoris, das von der Geburt der Maria bis zum bethlehemitischen Kindermord geht, vielleicht

schon dem Justin und Clemens, sicher aber dem Origenes bekannt. Ebenso gehören zu den ältesten Stücken die Acta oder Gesta Pilati (Just. Mart. apol. I, 35), welche mit dem späteren Descensus Christi ad inferos nachmals unter dem Titel des Evangelium Nicodemi verschmolzen worden sind. Ein judenchristlicher Verfasser sucht durch Zeugnisse der am Tode Christi betheiligten Feinde desselben seine Geschichte zu bestätigen (Text bei Tischendorf; vgl. Lipsius, Die Pilatusakten, Kiel 1870). Besonders üppig aber wuchert derartige Schriftstellerei unter den Händen der häretischen, insbesondere gnostischen Parteien, welche der früh auftauchenden Vorstellung von der Vertheilung der verschiedenen Länder unter die Apostel (Clem., Recogn. 1, 43. 9, 29; Apollonius bei Eusebius, h. e. 5, 18, 14) sich bemächtigten und nun in Legenden über die Wanderungen, Thaten und Lehren der Apostel ihren Speculationen Eingang zu verschaffen suchten. Dass von ebionitischer Seite dergleichen Schriften ausgegangen sind, bezeugt Epiphan., Haer. 30, 23, und beweist noch ihre weitere romanhafte Verarbeitung in der Clementinenliteratur (s. o.); mit ihnen aber hat das von Clem. Al. mehrfach citirte κήρυγμα Πέτρου (s. die Stellen bei Hilgenfeld, Evv. sec. Hebr. etc. 2. ed. Lips. 1884, 56 sqq.) nichts zu thun.

Noch wäre hier der Documente, welche die aufkommende Gnosis selbst hervorbringt, zu gedenken, die aber besser an ihrem Ort berührt werden, ferner einiger apokryph. und pseudepigraphischer Erscheinungen, auf welche besser im grösseren Zusammenhang hingewiesen wird. Zu den Märtyrer-Berichten und -Akten, welche die Vermuthung grösserer Glaubwürdigkeit (Aechtheit) für sich haben und sich aus der grossen Menge späterer Machwerke abheben, gehört vor Allem das Schreiben der Christen von Lugd. und Vienna über die Verfolgung unter Marc Aurel (177) bei Euseb., h. e. 5, 1, sowie das Martyrium S. Polycarpi (Ruinart, a. a. O. und jetzt Zahn, App. Väter II, p. 133 sq.) in Form eines Briefes der smyrnäischen Gemeinde an die zu Philomelium, welches bereits Eusebius vorlag und woraus er das Wesentliche und namentlich einen erheblichen Theil über den Märtyrertod Polycarp's seiner Kirchengeschichte einverleibt hat (4, 15). Trotz den Angriffen von Lipsius (ZwTh. 1874) und bes. Keim (Aus dem Urchristenthum 1870 S. 90 ff.) ist er im Wesentlichen als ein bald nach dem Ereigniss geschriebener Bericht der Gemeinde von Smyrna anzusehen, obwohl die Vergleichung mit Eusebius auf die Annahme einiger später eingeschobenen Zusätze führt und der chronologische Anhang von Manchen sonst für das Martyrium Eintretenden beanstandet wird (vgl. im Allg. Zahn in den Proll. p. XLVIII sqq. und Wieseler, Christenverfolgungen der Cäs. 1878, 34 ff.). Endlich das Martyrium Justin's s. u.

III. Eine neue Art von christlicher Schriftstellerei beginnt nun aber allmählich seit Ausgang von Hadrians Zeit und entwickelt sich unter den Antoninen, bedingt einerseits durch das Einschreiten der Staatsgewalt, anderseits durch das Interesse, welches hellenistische Bildung am Christenthum zu nehmen beginnt: die der christlichen Apologeten. Bevor diese betrachtet wird, suchen wir erst aus dem bisher Erörterten ein Bild zu gewinnen von den Anschauungen und Zuständen der christlichen Gemeinden, wie sie sich im Wesentlichen noch unberührt von diesem neuen Element gestalten.

5. Zustände und Anschauungen der christlichen Gemeinden in der Heidenwelt bis um Mitte des 2. Jahrhunderts.

1. Plinius in dem bekannten Briefe an Trajan (X, 96 resp. 97) fand die Christen in seiner Provinz Bithynien weit, selbst auf's Land verbreitet und unter ihnen einige, welche erklärten, schon seit 20 Jahren Christen zu sein. Land und Städte, Dörfer und Höfe waren voll der Christen, alle Stände waren betheiligt, Vornehme und Sklaven, Weiber und Kinder. Die Tempel fingen an leer zu stehen, die Opferthiere wurden nicht mehr gekauft. Und obwohl hier wohl heidnische Gleichgültigkeit mitwirkte, musste Plinius doch Grund haben, in dem Christenthum ein mächtiges und gefährliches Ferment zu erkennen. Von solchen, welche auf geschehene Denunciationen sich einschüchtern liessen und bekannten, Christen gewesen zu sein, es aber nicht mehr zu sein, wurde ausgesagt, das sei das Ganze ihrer Schuld oder ihres Irrthums, dass sie am bestimmten Tage (stato die) früh vor Sonnenaufgang zusammenzukommen pflegten, und Christo als Gotte gemeinschaftlich (secum invicem) Lieder sangen und sich heilig verpflichteten (sacramento), nicht zu irgend verbrecherischem Zwecke, sondern keine Verbrechen wie Diebstahl, Raub, Ehebruch zu begehen, sich vor Untreue zu hüten; dann aber seien sie wieder zusammengekommen zu gemeinsamem unschuldigen Mahle. Plinius hat dann, um hinter die Wahrheit zu kommen, zwei Sklavinnen christlichen Bekenntnisses (welche ministrae d. i. Diakonissen [s. u.] waren) peinlichem Verhör (Folter) unterworfen, aber nichts Anderes (Belastendes) als schlechten und maasslossen Aberglauben entdecken können. Aber wenigstens die Hartnäckigkeit der Bekenner, derjenigen welche sich nicht zur Verleugnung schrecken liessen, scheint ihm strafwürdig. Wir erkennen christlichen Gottesdienst, mit göttlicher Verehrung Christi und einer stark moralischen Abzweckung, wir sehen in das Halten von Liebesmahlen hinein, und wir dürfen in der superstitio die Glaubensvorstellungen und Erwartungen der Christen angedeutet finden (wobei aber zu beachten, dass die Christen damals bei ihren Aussagen über wichtige und entscheidende Punkte Zurückhaltung geübt haben werden). Welcher Art diese letzteren durchschnittlich gewesen, dürfen wir andeutungsweise aus den im vorigen Abschnitt geschilderten Schriftwerken entnehmen. Sie bieten wenig specifisch Judaistisches, gehören vielmehr überwiegend der heidenchristlichen Richtung an, zeigen dabei aber, wie sehr doch die eigenthümlich paulinischen Ideen zurücktreten, und wie sehr sie auch da, wo Einflüsse paulinischer Schriften wirksam sind (z. B. Clem. Rom. Jgnat. Polyc.), verwischt sind. Paulus wird gerade in seiner

entscheidenden Auseinandersetzung mit dem A. T. nicht verstanden, aber nicht etwa, weil die Christen in judaistische (ebionitische) Vorurtheile hineingezogen wären, sondern vielmehr, weil die heidnische Christenheit zwar allgemein die griechische Bibel des A. T. als heiliges Buch aufnimmt und aus ihr schöpft, aber doch im Ganzen zu wenig fähig ist, sie organisch aufzufassen. Indem sie die Verkündigung vom kommenden Reiche Gottes, von Christus als dem, welcher zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung der Herrlichkeit wieder kommen wird, aufgenommen haben, ist ihnen der Glaube an einen Gott Himmels und der Erde als einen solchen, der die Menschen in Gnaden suchen will, der sie zu seinem Reich als dem Reiche der künftigen Herrlichkeit, Unvergänglichkeit und Auferstehung beruft, mächtig entgegengetreten (Herm. Mand. 1). Sie fühlen sich als Christen ohne Weiteres berechtigt, den biblischen (alttestamentlichen) Begriff des erwählten und berufenen Volkes Gottes auf sich anzuwenden (Clem. 1 ad Cor. 29); hier und da (Barnabas) selbst mit Verkennung der heilsgeschichtlichen Stellung und Aufgabe Israels (dieses ausschliessend); und zwar wird diesem Begriff die Wendung gegeben, dass dabei vorwiegend an den künftigen Zustand der ἀφθαρσία, des in der Auferstehung verklärten künftigen Lebens gedacht wird, im Gegensatz gegen diese Welt der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, mag die Vorstellung bald mehr jüdisch chiliastisch geformt sein (Barnabas), bald mehr transscendental. Christus, dem schon nach Plinius die Christen quasi deo Loblieder singen, erscheint in göttlicher Würde, wie allgemein festgehalten wird, obwohl die daraus nach apostolischem Vorgang sich entwickelnden Vorstellungen von dem vorweltlichen Kerne seines Wesens ziemlich flüssig bleiben. Die praktischen Motive treten deutlich hervor im Anfang des II. Clemensbriefes (2. Clem. 1): „Wer von Christo, dem Richter des Lebens und Todes gering denkt, hofft und erwartet auch wenig von ihm, und vergisst, aus welchem Zustand, und durch wen und für welchen Ort wir berufen sind, und wie viel Jesus Christus unsertwegen gelitten hat“.

Obwohl nun die durch Christum gebrachte Erlösung und Sündenvergebung als durch ihn, insbesondere auch durch seinen Tod erworbener Heilsbesitz erscheint, der im Glauben aufzunehmen ist, ist doch die paulinische Vorstellung von der Rechtfertigung aus dem Glauben nirgends rein und scharf zu finden, weil die Voraussetzungen dafür in jener principiellen Auseinandersetzung des Paulus mit dem alttestamentlichen Gesetz fehlen. Indem sich der Glaube auf Christum als auf den göttlichen Offenbarer, und auf die Berufung zu dem von

Christus verheissenen Reich — dem ewigen Leben — gründet, welches in der Taufe empfangen ist, tritt daneben die daraus folgende Forderung, seinen Willen, das neue Gesetz, zu befolgen, in Busse und Bekehrung und im Glauben an die Verheissung der künftigen Welt und des ewigen Lebens dieser Welt und ihren Werken abzusagen. Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo kommt nur in Betracht als religiöses Motiv für den sittlichen Kampf und als das was diesen Kampf zu einem Darangeben der Welt um des (künftigen) Reiches Gottes willen macht. Es tritt so eine verglichen mit Paulus entschieden werkgesetzliche, aber nichts weniger als judaistischgesetzliche, sondern rein moralgesetzliche Wendung ein. In der moralischen Auffassung aber wirkt einerseits eine asketische, weltflüchtige Neigung in der Betonung der Entsinnlichung (ἁγνεία), Bekämpfung der sinnlichen, besonders der geschlechtlichen Lust, der Habsucht u. s. w., anderseits das mächtige Gebot der Liebe in seiner evangelischen Ausdehnung zur Feindesliebe und anderseits innigen Steigerung zur Bruderliebe; in Beider Gefolge die Selbstverleugnung, Friedfertigkeit, Demuth und Geduld, ermuthigt durch den Ausblick auf künftige Herrlichkeit, sowie ein stets bereites Almosengeben. So werden die moralischen Gebote im Anschluss an die idealen Forderungen der Bergpredigt, sowie sonstiger Herrenworte und evangelischen Vorschriften, in der Didache 1—5 als der Weg des Lebens hingestellt und dem Wege des Todes in den Uebertretungen gegenübergestellt und zwar mit specieller Beziehung auf solche, welche durch die Taufe aufgenommen werden sollen, also als zu übernehmende Verpflichtungen derselben (Did. 7, 1 ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε, cf. Just. M. Apol. I, 61: „diejenigen, welche überzeugt worden sind und glauben, dass wahr sei was wir lehren, und versprechen, demgemäss leben zu können"; dagegen Herm. Vis. III, 7, 3: „die das Wort gehört haben und getauft werden wollen, aber dann erinnern sie sich der ἁγνεία der Wahrheit und werden andern Sinnes"!). Daraus, dass die Didache nur der evangelischen Sittenlehre, nicht aber einer gleich ausgeführten Glaubensunterweisung vor der Taufe gedenkt, folgt natürlich nicht, dass eine solche in keiner Form erfolgte; das Verlangen nach der Taufe konnte nur bei solchen Heiden entstehen, welche im Allgemeinen vom Glauben an den einigen Gott und seinen Sohn Jesum Christum und dem durch ihn gebrachten und eröffneten Heil überzeugt, an dem Geiste, der in der Gemeinde lebte, Theil zu haben begehrten (vgl. die obigen Worte Justins). Sie mussten also irgendwie unter den bestimmenden Eindruck der Glaubensüberzeugung der Christen getreten sein, aber

allerdings scheint eine bestimmte dogmatische Unterweisung auf Grund des Glaubensbekenntnisses hier noch nicht vorausgesetzt zu werden. Eben das Glaubensbekenntniss selbst aber bildete hier den festen Anhalt, wie es sich in der trinitarischen Taufformel allmählich in festere Formen gestaltete (cf. Vetustissimum ecclesiae Romanae Symbolum e scriptis virorum Christianorum qui primo et altero p. Chr. n. saeculo vixerunt illustratum in Harn. et Gebh. Patr. apost. opp. I, 2 p. 115 sqq. und Bornemann, Das Taufsymbol Justins d. M. in ZKG III, 1—29) und als deren Niederschlag die älteste Gestalt des apostolischen Symbolum seit etwa Mitte des zweiten Jahrhunderts mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen ist. Ueberhaupt wird auf diesem Standpunkt die eigentliche religiöse Befriedigung weniger in lehrhaften Erörterungen als in den Formen des gottesdienstlichen Lebens zu suchen sein, in deren Akten auch die vielfach noch so flüssige Form der Glaubensanschauungen doch eine bestimmte Form annimmt. So zeigt die Didache bereits die Taufformel auf Vater, Sohn und Geist (7, 1) und zeigt durch 9, 5, dass diese Taufformel auch da vorhanden sein kann, wo man (wie Herm. l. l.) nur vom Taufen auf den Namen Jesu spricht, während Herm. l. l. noch von der Taufe auf den Namen des Herrn spricht, also diese urchristliche Form vorauszusetzen scheint. So sind namentlich die heiligen Mahle (s. o. ep. Plin.) mit ihren eucharistischen Gebeten der specifische Ausdruck des höchsten nur den Gläubigen zugänglichen religiösen Gemeinschaftslebens; hierfür dürften die eucharistischen Gebete vor der Agape (Did. 9) und vor der auf diese folgenden eucharistischen Handlung im engern Sinne (ib. 10, so auch Zahn gegen Harn.) die ältesten Denkmale sein, die wir haben. In den Dankgebeten vor der Agape wird zuerst in Bezug auf den Kelch (vgl. Ev. Lc) Gott dem Vater gedankt für den heiligen Weinstock „David deines Knechts (παιδός), welchen Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesum“; dann wird in Betreff des Brots gedankt für das Leben und die Erkenntniss, „welche Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesum“, ganz entsprechend wie 2. Clem. 20, 5 am Schluss dieser Homilie Gott der Vater gepriesen wird als Vater der Wahrheit, der uns seinen Sohn gesandt hat als Heiland und Anführer der Unsterblichkeit (ἀφθαρσ.), durch welchen er uns offenbar gemacht hat die Wahrheit und das ewige Leben. Dann aber: „Wie dies gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln (als Getreide) und zusammengeführt Eins wurde, so möge Deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden; denn Dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit“.

Schon dies Mahl wird als Eucharistie bezeichnet (als Dankopfermahlzeit?), an der nur Getaufte Theil nehmen dürfen, damit nicht das Heilige den Hunden gegeben werde. Dann aber nach der Sättigung (ἐμπλησθῆναι) folgt auf's neue Dankgebet (εὐχαριστεῖν): „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du Wohnung gemacht hast in unsern Herzen und für die Erkenntniss und Glauben und Unsterblichkeit, die Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht (παῖς) Jesum; Dir die Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um Deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast Du den Menschen gegeben zur Niessung, auf dass sie Dir Dank sagen, uns aber hast Du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben. Vor allem preisen wir Dich, weil Du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit. Gedenke Herr Deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in Deiner Liebe, und führe sie zu Hauf von den vier Winden, sie die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr bereitet hast. Denn Dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit. Kommen möge die Gnade und vergehen die Welt. Hosianna dem „Gotte Davids“ (Const. θεῷ, oder nach nahe liegender Conjectur υἱῷ, dem Sohne Dav.) d. i. Christo. Wer heilig ist trete herzu, wer es nicht ist thue Busse. Maran Atha! Amen.“

Der Verfasser, welcher diese Gebete als Muster gibt, sagt ausdrücklich, die Propheten sollten in freier Weise soviel sie wollten Dank sagen dürfen, wie denn auch noch Justin ap. I, 67 auf eine gewisse Freiheit des Leitenden hinweist (ὅση δύναμις).

Dürfen wir hier in die Feier der Eucharistie blicken, so dürfen wir am Schluss des I. Clemensbriefes ad Cor. 59, 2 — 61, 3 die Reproduction eines Kirchengebets erblicken, das uns wenigstens im Allgemeinen die Art eines solchen erkennen lässt. Hervorsticht eine grosse Fülle des Ausdrucks im Lobe Gottes des Schöpfers, der das Niedrige erhöht, das Hohe erniedrigt, tödtet und lebendig macht, der aus der von ihm hervorgebrachten Völkermenge die erwählt hat, welche ihn lieben durch seinen Sohn Jesum Christum den Geliebten, „durch welchen Du uns unterwiesen, geheiligt und mit Ehre geschmückt hast“. Er wird um Hilfe angefleht, in Drangsal um Aufrichtung der Gefallenen, Heilung der Schwachen u. s. w., „dass alle Welt erkenne, dass Du der allein wahre Gott, und Jesus Christus Dein παῖς ist, und wir Dein Volk und Schafe Deiner Weide. Sodann wird Gott um Vergebung der Sünden und Verfehlungen angerufen, um Reinigung durch diese Wahrheit und um Stärkung im Guten, um Frieden und Eintracht „für uns und alle Bewohner der

Erde"; darum folgt auch Fürbitte für Herrscher und Obrigkeit, unter Bekenntniss der christlichen Gehorsamspflicht gegen sie, und Bitte, dass er ihre Herzen zum Guten lenke.

Endlich erscheint II. Clem. als älteste uns erhaltene gottesdienstliche Homilie, wobei nicht erkennbar, ob sie eine bestimmte biblische Textverlesung voraussetzt (Zahn: AG 10, Cornelius; eine nicht zu beweisende Vermuthung, jedenfalls kann der cp. 2 angeführte Spruch Jes. 54, 1 nicht als eigentlicher Predigttext gelten). Charakteristisch ist einerseits die starke Betonung, dass es nicht auf das Herr! Herr! Sagen, sondern auf das ernstliche Thun des Willens Gottes ankomme, wobei aber doch die ganze Ermahnung auf der Erwägung der Grösse des durch Christum Empfangenen und Verheissenen ruht, daher auch die ganze Lebensaufgabe dahin geht, dass die Taufe, das Siegel derselben, heilig und unverletzt bewahrt werde; anderseits ergeht sich der Verfasser mit einer gewissen Freiheit, die an Gnostisches erinnert, in der Vorstellung von der ewigen pneumatischen Kirche (gleichsam dem weiblichen Aeon zu Christo als dem männlichen).

Für die Vorstellung von dem in den Christengemeinden genährten religiösen Leben und von den Organen, durch welche dasselbe genährt wird, erhalten wir wieder durch die Didache merkwürdige Aufschlüsse über das, was wir als die Fortdauer der charismatischen Lehrämter bezeichnen können, nämlich die der Apostel, Propheten und Lehrer (vgl. 1 Cor 12, 28 f. Eph 4, 11, 13). Erstere fallen im Wesentlichen mit den Evangelisten zusammen, nun nachdem die anfänglichen Apostel zurückgetreten sind; der schon ursprünglich ganz allgemeine Name der Apostel bleibt in Geltung für alle Evangelisten (cf. Euseb. 3, 37, Männer, welche nach dem Gebote des Herrn ihr Gut den Armen gegeben hatten und nun überall den Grund des Glaubens legten, dann aber weiter wanderten, s. o. S. 110 f.).

Daneben aber stehen die Propheten, welche theils (wie die Apostel — nur in schon bestehenden Gemeinden) umherwandern und dann auch besitzlos, theils sich aber in Gemeinden niederlassen, und alsdann Anspruch haben von der Gemeinde, wie auch andere „Lehrer", einen Unterhalt durch Zehnten, „denn sie sind euere Hohepriester" zu erhalten. So wenig wie die Apostel sind diese Propheten und auch die anderen Lehrer gewählte Beamte, sondern sie kommen kraft göttlichen Berufs und charismatischer Begabung vorübergehend oder (Propheten und Lehrer) auch auf die Dauer in die Gemeinden. Und so ernstlich nimmt

es der Verfasser mit ihrem göttlichen Anspruch, dass er es als eine Sünde wider den heiligen Geist betrachtet wissen will, wenn man diese Propheten hinsichtlich des Inhalts ihrer Verkündigung einer Prüfung unterzieht; lediglich nach ihrem Leben, ob sie den τρόπος Jesu haben oder eigennütziger Absichten überführt werden, sollen sie beurtheilt werden. Man hat gerade in dieser Hochstellung der Propheten ein Zeichen des Montanismus entdecken und dadurch die Zeit erheblich herabrücken wollen, aber mit Unrecht. Auch bei Hermas Mand. 11, 7 ff. haben wir den ganz gleichen Gesichtspunkt (dass man den Propheten nach seinem Leben beurtheilen soll). Als Unterscheidung des Propheten vom Lehrer gilt das Reden ἐν πνεύματι, also in einer Begeisterung, welche über der Stufe der gewöhnlichen verstandesmässigen Rede liegt — ohne dass wir dabei an Zungenreden denken dürften. Auch die Lehrer werden theils als Wanderlehrer, theils als sich in den Gemeinden Niederlassende und dann zum Unterhalt Berechtigte angesehen. Ein bedeutendes Moment für den Verkehr und den Zusammenhalt der noch durch keine verfassungsmässige Form zu einer Einheit verbundenen Gemeinden, aber auch ein Element der Beweglichkeit und Subjectivität in der Auffassung der christlichen Vorstellungen, welche für die Zeit der sich vorbereitenden Gnosis einflussreich genug werden konnte.

Wie war nun die Verfassung dieser Gemeinden? (Vgl. oben S. 62 ff. 91 f.) Es ist einleuchtend, wie bedeutungsvoll diese Propheten und Lehrer (das charismatische Lehramt) auf die Gemeinden einwirken mussten, als sehr bedeutende Autorität; anderseits aber, dass dadurch feste amtliche Organe der Leitung und Verwaltung nicht überflüssig wurden. Als solche haben sich uns bisher einerseits Presbyter anderseits Episkopen mit den Diakonen gezeigt; und für die ursprüngliche wesentliche Identität von Episkopen und Presbyter sind uns bedeutende Instanzen bekannt geworden. Für diese tritt neben den Pastoralbriefen und Clem. Rom. auch die Didache ein, insofern sie Presbyter gar nicht nennt, sondern nur Episkopen und Diakonen, zu welchen nach cp. 13 von den Gemeinden tüchtige und bewährte Männer gewählt werden sollen; ebenso kann Hermas aufgefasst werden, indem er an der Spitze der Gemeinden ein Presbytercollegium voraussetzt (Vis. II, 4, 2 und 3, III, 1, 8) und anderseits ἐπίσκοπος mit Apostel, Lehrer und Diakon zusammennennt (Vis. III, 5, 1), ohne, wie man bei vorausgesetztem Unterschied erwarten müsste, daneben auch Presbyter zu nennen. Dabei kann man die verschiedenen Namen so erklären, dass Presbyter der Wortbedeutung nach mehr ihre Ehrenstellung als Re-

präsentanz der Gemeinde, Episkopen (griechische Bezeichnung) mehr die amtliche Berufsthätigkeit bezeichnet. Anders urtheilen Hatch (S. 62), und nach ihm weiter entwickelnd Harnack, welche die Functionen beider ursprünglich unterschieden sein lassen: Presbytercollegium für die eigentliche Gemeindeleitung (-regierung) mit Jurisdiction und Disciplinargewalt, und Episkopen mit helfenden Diakonen als Beamte für Verwaltung der Gemeinden einschliesslich der Cultusleitung, deren vorwiegende Thätigkeit aber Armen-, Kranken- und Fremdenpflege mit Beschaffung und Verwaltung der Gelder gewesen sei. Allmählich aber verschmolzen beide Arten von Gemeindeorganisation, da die praktisch so wichtigen und einflussreichen Bischöfe Sitz und Stimme im Presbyterium erhielten, ja endlich (s. u.) den Vorsitz und die entscheidende Stimme. Manches scheint für diese Auffassung zu sprechen, unter Anderem die frühe und häufige nahe Zusammenstellung von ἐπίσκοποι und διάκονοι, und, wo der Bischofsname erscheint, die häufige Beziehung gerade auf Gemeindepflege, Gastfreundschaft, Dienst an Armen und Wittwen etc. (cf. Herm. Sim. IX, 27, 2). Indessen stehen dieser Auffassung noch erhebliche Bedenken entgegen.

Jedenfalls aber zeigt sich nun in unserer Zeit der Beginn jener Entwicklung, welcher zur Ueberordnung des Bischofs über das Presbytercollegium, anfangs im Sinne eines geschäftsleitenden Vorsitzenden (primus inter pares), allmählich aber in mehr monarchischem Sinne führte. Hierfür dürfte neben dem wachsenden Bedürfniss einheitlicher Zusammenfassung der Leitung der Gemeinde namentlich auch mitgewirkt haben, dass zwischen der Gemeindeleitung und jenem charismatischen Lehr- und Prophetenamte, das seine durchaus freie Autorität leicht in einer verwirrenden und den einfachen apostolischen Gemeindeglauben gefährdenden Weise geltend machen konnte, Reibungen kaum ausbleiben konnten. Obwohl nun Presbyter- und Episkopenamt als solches ursprünglich und von Amtswegen nichts mit Lehren zu thun hatte, war doch schon früh das Bedürfniss empfunden worden und so in den Pastoralbriefen ausgesprochen, dass die einzusetzenden Bischöfe womöglich auch lehrfähig sein möchten (Tit. 1, 9), und dass den wohl vorstehenden Presbytern, wenn sie auch in Wort und Lehre arbeiteten, doppelte Ehre gebühre. Indem nun die leitenden Bischöfe auch die Lehrautorität mit ihrem Amt verbanden und damit die störenden Einflüsse freier Prophetie und Lehre einschränkten, wuchs ihnen hierdurch eine grössere Autorität zu.

Für diese Entwicklung sind in unserer Zeit die ignatianischen Briefe die entscheidenden Zeugen — wenn ächt, für das sehr

frühe Eintreten dieser Entwicklung in einem Theile der Kirche (dem kleinasiatisch-syrischen), während anderwärts das alte Verhältniss länger andauerte; wenn nicht ächt, doch jedenfalls für die Zeit um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Sie werden nicht müde, die Unterordnung unter den Bischof und dadurch die Wahrung der Einheit der Gemeinde auf's nachdrücklichste zu betonen. Wer ohne den Bischof, das Presbyterium und den Diakon etwas thut, ist nicht rein in seinem Gewissen (Trall. 7). Es werden Spaltungen vorausgesetzt, da sich Theile der Gemeinde absondern und für sich Eucharistie halten (Philad. 3 f.), und als das Spaltende sind ohne Zweifel besonders divergirende (häretische) Meinungen, wie sie von Einzelnen, die als Lehrer (Propheten) auftreten, geltend gemacht werden, zu denken. Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt zu taufen oder Agape zu halten (Smyrn. 8; vgl. Phil. 4). Wer nicht mit der Willensmeinung (γνώμη) des Bischofs geht, widerstrebt der Meinung Gottes (Eph 3 f.). Der Bischof steht an der Stelle Christi, die Presbyter an der der Apostel (vgl. Clem. hom. 3, 60, der Bischof auf der Kathedra Christi sitzend).

Disciplin. Die Taufe hat für die in die Kirche Eingetretenen, zum Reiche des kommenden Herrn Berufenen die Sünden des vorigen Lebens getilgt, aber auch die Verpflichtung aufgelegt, den „Weg des Lebens“, der Gebote des Herrn, nicht wieder zu verlassen. Aber die hochgespannten moralischen Forderungen besonders nach der Seite des Asketischen und nach der Seite der Selbstverleugnung erzeugten früh den lebendigen Eindruck davon, wie viele, auch abgesehen von den eklatanten Fällen von schweren Versündigungen, hinter dem Ideal der gesetzlich aufgefassten Gebote des Evangeliums zurückblieben; so beginnt jetzt schon — eine Folge der gesetzlichen Richtung — die in ihrer weitern Entwicklung sehr folgenreiche Anschauung, dass man zwischen einer höheren Stufe der Vollkommenheit und einer niedrigeren für die grössere Menge genügenden unterscheiden müsse. So Did. 6: „Wenn Du das ganze Joch des Herrn zu tragen vermagst, wirst Du vollkommen sein; vermagst Du es aber nicht, so thue wenigstens was Du kannst“; und II. Clem 7, 3: „Lasst uns kämpfen, dass wir gekrönt werden, und wenn wir nicht alle gekrönt werden können, dass wir doch der Krone wenigstens nahe kommen“. So namentlich in Bezug auf die oft als eigentlich der christlichen Vollkommenheit allein entsprechend gedachte, völlige geschlechtliche Enthaltung (s. d. Stellen in Harnack's Comment. zu Did. l. l.) oder bei milderer und besonnerer Ansicht hierüber wenigstens hinsichtlich der zweiten Ehe (Herm. Mand. 4, 4).

Uebrigens macht sich endlich auch das gesunde Gefühl davon geltend, dass alle Christen auch in ihrem Christenstande mannigfach fehlen, und so hören wir, trotz der fundamentalen Anschauung, dass Sündenfall von der Gemeinde Christi scheidet, die der 5. Bitte des V. U. entsprechende eindringliche Empfehlung der μετάνοια und Betonung ihrer Kraft für die in der christlichen Gemeinde Stehenden bei I. Clem und II. Clem u. v. A.; die Uebung fortgehender Bitte um Sündenvergebung kommt auch im Gottesdienst zur Geltung, so in dem „Kirchengebet" am Schluss von I. Clem; schon die Didache stellt 4, 14 an den Schluss ihrer positiven sittlichen Vorschriften: „In der Gemeinde bekenne Deine Uebertretungen und tritt nicht zu Deinem Gebet hinzu mit bösem Gewissen", und stellt die sonst für jene Zeit nicht ausdrücklich zu belegende Forderung, dass, wenn die Christen am Herrentage zusammenkommen, das Brot zu brechen und zu danken, sie zuvor ihre Uebertretungen bekennen, und besonders auch bei etwaigen Misshelligkeiten mit dem Nächsten Versöhnung suchen sollen, damit ihr Opfer rein sei (14, 1). Je mehr nun aber auf der einen Seite eine strenge Vorstellung von der Gemeinde Christi als der heiligen und anderseits die Wahrnehmung grosser sittlicher Laxheit, die auch die Christen beherrscht, in Conflict treten, desto mehr macht sich die Stimmung geltend, dass bei dem bald zu erwartenden Kommen des Herrn nur der an dem erhofften Heil theilnehmen kann, der rein erfunden wird, und dass es jetzt noch, aber nicht lange mehr, Zeit ist, Busse zu thun. In diesem Sinne verkündigt der Hirt des Hermas, dass die Kirche der Busse bedarf, diese auch noch möglich ist, dass Gott noch eine Frist gesetzt hat bis zur Vollendung des geistlichen Baues der Kirche; bald aber wird es zu spät sein. Darum wird angesichts der nahen Wiederkunft des Herrn und der zu erwartenden schweren Verfolgungen ernstlich zur Busse gerufen. Dabei aber tritt nun noch die besondere Frage hervor, wie es denn mit denen, die in notorische Sünden gefallen sind, gehalten werden solle. Die Ausschliessung solcher aus der christlichen Gemeinschaft als aus einer verwirkten ruhte auf apostolischer Anordnung. Kann ein solcher, der das Siegel seiner Taufe nicht rein bewahrt hat, wieder Aufnahme finden? Das Vorbild des Paulus zu Corinth schien Ja zu sagen. Insbesondere sind es neben groben Ausschreitungen anderer Art die geschlechtlichen Sünden und der Fall der Glaubensverleugnung, die hier Bedenken machen. Und hier nimmt nun Herm. (Fall des Ehebruchs) an, dass solchen gefallenen Christen noch einmal gestattet sei, durch Busse zurückzukehren (Mand. 4, 1, 8).

In den bisher geschilderten Zuständen liegen die Anknüpfungspunkte für verschiedene Erscheinungen im Leben der Kirche. 1) In der religiös aufgeregten Zeit können die verschiedensten religiösen Ideen Anschluss an den noch in sehr flüssigen Formen der Vorstellung befindlichen Glauben der christlichen Gemeinden suchen und dadurch die auch verfassungsmässig noch wenig gefestigten Gemeinden in Verwirrung und grosse innere Kämpfe versetzen (Gnosis). 2) Die so hoch gestellte freie Autorität der Propheten, die brennende Erwartung des Kommens des Herrn und die angesichts dessen sich steigernden Forderungen, die Reinheit der Gemeinde gesetzlich aufrecht zu erhalten, führen zu schwärmerischen und excentrischen Erscheinungen (Montanismus). 3) Indem die religiös gerichtete und interessirte philosophische Zeitbildung angezogen wird und Liebe zum christlichen Glauben gewinnt, bildet sie den Gemeindeglauben, den sie vor der Welt vertritt, unter Festhaltung seiner geschichtlichen Ueberlieferung und seines Zusammenhanges mit dem A. T. zu einer religiösen Philosophie und Weltanschauung um, giebt der Kirche Theologie (Apologeten).

6. Der Gnosticismus.

Quellen: Irenäus, Adv. haer. ll. 5; Hippolytus, Refutatio omnium haeres. ll. 10 (ἔλεγχος κτλ. = d. sog. Philosophumena). Das verlorene Syntagma des Hippolytus (σύνταγμα κ. π. αἱρ.) erkennt man in dem Anhang zu Tertullian de praescript. haeret. (gewöhnlich: Pseudotertullian, Lib. adv. omnes haereses [auch bei Oehler, Corpus haeres. I, Berol. 1856]); Clemens Al., Strom.; Origenes, Opp. in vielen Stellen, insbes. in den tomi in Joannem. Tertullian's antignostische Schriften: De praescr. haeret.; adv. Valent.; adv. Marcionem; de carne Christi; de resurrectione carnis; de anima, auch de baptismo. Euseb., H. e. passim; Philastri Brix. L. de haeresibus (bei Oehler l. c.) und Epiphanius, Adv. haeres. (πανάριον). Der pseudoorigenistische Dialog Adamantius, De recta in Deum fide in den WW des Origenes (lateinisch von Rufin in Caspari, Kirchenhistor. Anecdota I, Christiania 1883); Theodoreti fabul. haeret. comp. und die späteren Häreseologen; Plotini Ennead. II, 9 (ed. Kirchh., Lips. 1856. II, p. 33—60). — Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865; Derselbe, Die Quellen der ält. Ketzergeschichte, Leipz. 1873; A. Harnack, Zur Quell. der Gesch. des Gnostic., Leipz. 1873, und ZhTh. 1874. — Von gnostischen Schriften sind ausser der verhältnissmässig späten Pistis Sophia (ed. Petermann, Berol. 1853) nur sehr zahlreiche Fragmente vorhanden, am vollständigsten gesammelt bei Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristenthums, Leipz. 1884. — Von der sehr umfangreichen Literatur über die Gnosis sind unter den älteren besonders zu nennen: Massuet, Dissert. praeviae in seiner Ausgabe des Irenäus, und Mosheim (Comment. de rebus Christ. ante Const. M., Helmst. 1753); unter den neueren Neander, Entw. des gnost. Syst., Berl. 1818; Möhler, Ursprung des Gnostic., 1831 (gesamm. Schr. I); Matter, Hist. crit. du gnost., auch deutsch von Dörner, Heilbr. 1833, 2. französ. Ausg. Par. 1843; Baur, Die christliche Gnosis, Tüb. 1835; Lipsius, Der Gnost., Leipz. 1860 (A. aus Ersch u. Gruber's Enc. s. v.); Möller,

Gesch. der Kosmol., Halle 1860; Jacobi in RE² V, 204, wo, wie bei Nitzsch Dogmengesch. I, 1870, zahlreiche Specialliteratur; Th. Mansel, The gnost. heresies, ed. Ligthfoot, London 1875; Hilgenfeld im oben genannten Werke; A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I. 1886, S. 158—197 (2. Aufl. 1888); Joel, Blicke in die Religionsgesch. I, 1883, S. 161—170.

A. Allgemeines.

Das Christenthum war als Evangelium, als Verkündigung des Reiches Gottes und Jesu Christi, des Herrn und Vermittlers dieses Reiches, aufgetreten, und hatte sich zunächst zur praktischen Heilsverkündigung auf Grundlage des alttestamentlichen Gottesglaubens (Einheit Gottes des Schöpfers, Heilsabzweckungen und Veranstaltungen derselben mit einem erwählten Volke, moralische Anforderungen an die Menschen etc.) entwickelt. Es trug aber von vornherein die Nöthigung zu theologischer Reflexion über die in dieser Verkündigung enthaltenen positiven Glaubenssätze in sich. Wie sich daher auf Grund der alttestamentlichen Religionsvorstellungen bereits eine jüdische Theologie entwickelt hatte, welche die Vorstellungen über Gott, sein Verhältniss zur Welt und zum Menschen, seine Anforderungen an denselben, wie seine Heilsabsichten mit demselben zu einer Art religions-philosophischer Weltanschauung zu entwickeln suchte, wie diese Versuche durch Verknüpfung mit der hellenischen Philosophie im hellenistischen Judenthum (Philo) einen eigenthümlichen Aufschwung genommen hatten und beanspruchten, den Befähigten oder dazu Berufenen eine tiefere Erkenntniss der Religionswahrheiten und Religionsinstitutionen aufzuschliessen, so hatte auch die neutestamentliche Verkündigung, sowie sie in rechtfertigende dialectische Auseinandersetzungen einzugehen genöthigt war (wie bei Paulus), mit den Anfängen theologischer (begrifflicher) Fassung zugleich begonnen, von dem einfachen, populären oder unentwickelten Standpunkt des schlichten christlichen Glaubens den einer höheren oder tieferen Einsicht in die religiöse Wahrheit und ihre Geheimnisse zu unterscheiden. So bei Paulus (vgl. das Charisma der Gnosis, 1 Cor 12, 8, unterschieden von dem der σοφία, in welchem wohl mehr das Moment der praktischen Lebensweisheit vorherrscht, 1 Cor 8, 1 f.; Erkenntniss der Geheimnisse Gottes Col 2, 8). So hatte das Johannesevangelium aus dem unmittelbar religiösen Eindruck von der Offenbarung Gottes in Jesus, in der speculativen Lehre von dem Logos Gottes, der Fleisch geworden, Grundlinien einer höheren Gnosis entwickelt. Da es sich aber um religiöse Erkenntnis handelt, welche sich aus positiver Religion entwickelt, so ist das Bestreben dieser Gnosis im Allgemeinen (z. B. bei Philo)

darauf gerichtet, den tieferen Sinn (den ideellen Werth) ihrer Geschichten oder Mythen, ihrer Mysterien und Satzungen zu erfassen und hinter den Buchstaben der Religionsurkunden zu kommen. Daher finden wir auch auf christlichem Gebiet den Namen Gnosis insbesondere gern von dieser Nachweisung des tiefern Sinnes der positiven Religionssätze und Entwicklung des tieferen Schriftsinnes gebraucht, zu welcher (auf christlichem Gebiete) in der Anerkennung des Alten Testaments als Offenbarungsurkunde die besondere Veranlassung um so näher lag, als für ein geschichtliches Verständniss derselben die Voraussetzungen fehlten (vgl. des Barnabas Aeusserungen über τελεῖα γνῶσις als allegorische Erklärung des mosaischen Ceremonialgesetzes, aber auch Clem. Rom. ad Cor. 36. 40 u. ö. Just. Mart. dial. c. Tr. 112). Auf christlichem Gebiete aber musste nun auch die evangelische Verkündigung selbst, die evangelische Heilsgeschichte in ihrem Zusammenhang mit der israelit. Heilsgeschichte (das Evangelium in seinem Zusammenhang mit dem A. T.), zum Gegenstand dieser Gnosis gemacht werden, um ihren ideellen Werth zu erfassen und den Inhalt des Glaubens mit Hilfe sonstiger religiöser Begriffe und Elemente zu einer religiösen Weltanschauung auszuspinnen. Hierfür war von weittragender Bedeutung der jüdische Hellenismus (Philo) durch seine Verschmelzung der jüdischen Religionsanschauungen mit den Vorstellungen hellenischer Philosophie, welche den Boden bereitete auch für die christlichen Versuche, dem einfachen christlichen Heilsglauben die Entwicklung zu einer religiös-philosophischen Weltanschauung zu geben. Dem kam in der hellenischen Welt die Neigung förderlich entgegen, unter der Hülle der mythologischen Religionsformen und der Mysterien den tieferen religions-philosophischen Gehalt aufzusuchen (vgl. die stoische Mythenausdeutung, sowie die eines Plutarch, de Iside et Osiride, u. a.), und gerade den im Lichte uralter Offenbarung erscheinenden orientalischen Culten eine Ausdeutung im Sinne religiöser Philosophie der Zeit zu geben. In der grossen religiösen Gährung der Zeit lag ferner die Neigung, in den verschiedenen mythologischen Religionsformen die gleiche religiöse Idee zu suchen, dieselben synkretistisch zu mischen. Diese religiöse Gährung wurde durch den originalen Gehalt des Christenthums, dieses mächtigen Ferments, das eine auf Welterlösung und Weltvollendung abzweckende Religion verkündigte, noch gesteigert, und hierdurch wurde verschiedenen religiösen Anschauungen gleichsam die gleiche Richtung und Tendenz mitgetheilt. Die aufregende und erschütternde Wirkung der Gnosis auf die Kirche ruhte zugleich darauf, dass ihre Vertreter praktisch das

Christenthum in der Weise des antiken Mysterienwesens auffassten und damit sich an die christlichen Gemeinden, deren religiöses Leben und Gebräuche dazu aufzufordern schienen, anzulehnen und in sie hineinzubauen, in ihnen eine Gemeinschaft der Eingeweihten und Vollkommenen herzustellen strebten (Weingarten, HZ. 45. Bd., 441 f. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 1881); ein Bestreben, welches auch die in der Kirche mächtige asketische Richtung in ihrem Sinne ausbeutete und steigerte, und für welches die in den Gemeinden angesehene und mächtige Prophetie die Handhabe bot. So konnten sich die Eingeweihten einen Boden in den Gemeinden schaffen und auf sie stützen, während sich die immer nur einem kleinen Theile durchsichtigen religions-philosophischen Speculationen zugleich schulmässig fortpflanzten und verzweigten.

B. Die Systeme.

Schon früh sind dem Christenthum Erscheinungen entgegengetreten, welche mit anderen Mitteln dasselbe Ziel erreichen zu können meinten und somit als eine Art Rivalen desselben auftraten. Hierher gehören namentlich die Erscheinungen auf dem samaritanischen Religionsgebiet, wo von vorneherein Jüdisches in starke Mischung mit Heidnischem getreten war. Hier hat Simon Magus (AG. 8) als samaritanischer Messiasprätendent eine herrvoragende Rolle gespielt. Ihm wird aber der Zeit nach Dositheus als Zeitgenosse Jesu und der Apostel vorangestellt, nach den Clementinen ein Schüler und Nachfolger Johannes des Täufers, der sich für den Hestos (göttliche Manifestation) ausgegeben haben, aber von Simon kraft seiner höheren Zauberkünste beseitigt worden sein soll (Homil. II, 23; Recogn. II, 8 sq.). Nach Origenes (c. Cels. 1, 57) hat er sich für den von Moses (Deut. 18, 15. 18) verheissenen Christus oder den Sohn Gottes (c. Cels. 6, 11) ausgegeben und Schriften hinterlassen. Seine Anhänger glaubten, dass er nicht gestorben sei (in Jo. t. 13, 27). Spätere arabische Quellen kennen die Dustan oder Dostan als eine samaritanische Sekte (unterschieden von den Kuschtan), die in der Kalenderberechnung (alle Monate haben 30 Tage) und der entsprechenden Festansetzung von den übrigen Samaritanern abweichen, im Uebrigen sich durch übertrieben strenge Sabbathbeobachtung und strenges Fasten auszeichnen (wie beides auch die christlichen Schrifsteller von ihrem Dositheus behaupten). Jene Sekte aber soll ihren Ursprung bereits in makkabäischer Zeit haben, wodurch die Existenz des Dositheus zur Zeit Christi etwas zweifelhaft werden und die Beziehung Simons zu ihm vielleicht aus einer Erinnerung an den Zusammenhang desselben mit jener bereits älteren samaritanischen Sekte sich erklären könnte. Eine Bestätigung des Dositheus als eines samaritanischen Messias oder Wunderthäters (von dem jene arabischen Quellen nichts zu wissen scheinen) würde in dem ὅρος ἐκφωνηθεὶς τοῖς Σαμαρείταις des Eulogius (Phot. cod. 230 p. 285 sq. ed. Bekk.) liegen, wenn hier eine wirkliche Disputation mit bestehenden Dositheanern und nicht bloss die literarische Fiction einer solchen anzunehmen ist.

Simon erscheint AG 8 als ein Mann, der durch seine Zauberkünste grossen Anhang bei den Samaritanern gewonnen hat und für „die grosse Kraft Gottes“

(oder [?] die Offenbarungspotenz Gottes — die Μεγάλη = מגלא oder מגלי, s. Klostermann, Probleme im Aposteltext 1885 S. 18) gilt. Die christliche Verkündigung von dem Messias Jesus kommt hier in Berührung mit dem samaritanischen Goëten, und an dieser Berührung scheint sich dessen pseudo- oder antimessianische Stellung entwickelt und vollendet zu haben. Dass er als solcher eine bedeutende Rolle gespielt haben muss, bestätigt der selbst auf samaritanischem Boden, in Flavia Neapolis (dem alten Sichem), geborene Justinus Martyr, nach dessen Bericht (Apol. I, 26. 56; Dial. c. Tr. 120) die Mehrzahl der Samaritaner ihn als höchsten Gott, seine Begleiterin Helena aber als Gottes ersten (weltschaffenden) Gedanken (ἔννοια) verehrt haben; d. h. in der Verehrung vieler Samaritaner ist der einstige Wunderthäter, der auf seinen Kunstreisen zur Zeit des Kaisers Claudius auch nach Rom gekommen ist, nicht nur zum Messias, sondern zur Incarnation der Gottheit geworden, und zwar unter Einwirkung des auf samaritanischem Gebiete mächtigen religiösen Synkretismus so, dass Simon und Helena als Incarnationen eines männlichen und eines weiblichen göttlichen Princips nach Art der syrisch-phönikischen Mythologie (syrischer Sonnengott, Baal, Melkart und Mondgöttin, wenn auch in hellenischer Umdeutung, vgl. Justin, Apol. I, 26 mit 64, p. 97 B. Zeus und Athene) betrachtet wurden. Daran schloss sich die weitere gnostische Ausnutzung dieser Figuren, das Herabkommen oder Erscheinen der göttlichen Mächte in Menschengestalt behufs Erlösung, welche die Erhebung und Befreiung von den die Seele knechtenden Weltmächten bewirkt. Diese Erlösung wird aber hier durch das Zerrbild der Religion, die Magie, gesucht, zu welcher die höhere Erkenntniss (γνῶσις) befähigen soll.

Wie Simon, so ist sein Schüler Menander vor allen Dingen Goët, der durch seine Zaubermittel wie durch seine magische Taufe befreien will von den Weltmächten, den weltschöpferischen Engeln (Iren. I, 23, 5) und vom Tode.

In den Strom der christlichen Gnosis des 2. Jahrhunderts eingegangen, hat sich die Lehre der Simonianer dahin ausgestaltet, dass eine synkretistische Verschmelzung mit dem christlichen Gedanken, eine Verträglichkeit mit der Verehrung Christi herauskommt. Simon ist die höchste Kraft, d. i. der über Alles seiende Vater, der von den Menschen sich nennen lässt, mit welchen Namen immer sie ihn nennen mögen (d. h. in allen göttlichen Manifestationen dieselbe Gottheit unter verschiedenen Namen). Helena aber, seine Ennoia, ist die Mutter Aller, durch welche er den Gedanken fasst, Engel und Erzengel zu schaffen. Hinabspringend in die niederen Regionen, hat sie Engel und Mächte hervorgebracht, die dann die Welt bildeten, aber auch, des Vaters unkundig, die Ennoia aus Neid festhielten in der niederen Sphäre, damit sie sich nicht erhebe und zurückkehre; sie selber wollen vielmehr als die unabhängigen Weltmächte erscheinen. In fortgesetzten weiblichen Incarnationen ist sie erschienen, einst in jener griechischen Helena, dann aber in der, welche Simon zu Tyrus aus einem Bordell nahm. Da ist dann in Simon die oberste Dynamis erschienen, um in dieser seiner Ennoia das verlorene Schaf zu befreien. Er hat die verschiedenen Weltsphären, indem er sich ihnen assimilirte, unerkannt durchlaufen und ist als Mensch erschienen, hat in Judäa scheinbar gelitten. So hat er die nach der höchsten Herrschaft strebenden Weltmächte besiegt, die Ennoia befreit und mit ihr die Menschen, denen er durch seine Erkenntniss Heil gab. So stellt sich in Simon und Helena typisch oder mythisch die Befreiung des mensch-

lichen Geistes (der göttlichen Ursprungs ist) von den Banden der Endlichkeit dar, die im Grunde unter verschiedenen Namen sich überall vollzieht. Simon habe sich, wird gesagt, für den ausgegeben, der unter den Juden als Sohn, unter den Samaritanern als Vater, bei den übrigen Völkern als heiliger Geist erschien.

In der sittlichen Anschauung wird diesen Simonianern die Verachtung des Sittengesetzes — das von den weltherrschenden Engeln, nicht vom höchsten Gott herrühre — zugeschrieben und unsaubere Magie.

Ganz in religionsphilosophische speculative Theorie von der Entäusserung des Geistes an die Welt, seiner Entfaltung im Weltprocess und seiner Rückkehr zu sich selber in der gnostischen Erkenntniss umgesetzt (sublimirt) erscheinen diese simonianischen Ideen in der späteren, angeblich simonianischen Schrift ἀπόφασις μεγάλη bei Hippol., Refut. VI, 72 sq.; vgl. meine Kosmologie in der griechischen Kirche S. 284—317.

2. In der simonianischen und menandrischen Lehre treten, in Verbindung mit dem Gedanken der Incarnation oder Offenbarungsphase, bereits hervor: a) die Vorstellungen heidnischer und besonders syrisch-phönikischer Kosmogonie, b) der in der Zeit weit verbreitete Factor astrologischer Anschauung, im Orient wurzelnde Vorstellungen, welche willige Aufnahme und Benützung auch auf hellenischem Gebiete gefunden haben. Unter diesem astrologischem Gesichtspunkte erscheinen die Menschheit und alle niederen Sphären der Schöpfung unter dem beherrschenden Einfluss der Gestirne, d. h. der als höhere, aber doch tiefer als die Gottheit stehende weltherrschende Geister gedachten Gestirne, und der religiöse Gedanke der Erlösung erhält hier die Färbung der Befreiung vom Zwang und Druck der Endlichkeit, in welcher diese weltherrschenden Mächte den Geist festhalten wollen. Von einer anderen Seite kommen hier auch c) Ideen jüdischen Ursprungs, resp. aus dem vom Geist des Synkretismus berührten jüdischen Sectenthums der Zeit stammende, in Wirksamkeit. Hierher gehören einmal die Vorstellungen der jüdischen Theologie und Weisheitslehre von der Vermittlung aller weltschöpferischen und offenbarenden Thätigkeit Gottes durch göttliche Offenbarungspotenzen, hinter denen die Gottheit selbst in die Verborgenheit zurücktritt, sodann speciell die Vorstellung, dass die Weltschöpfung wie die Gesetzgebung durch Vermittelung der Engel erfolgt sei, eine Vorstellung, welche sehr leicht eine Verbindung mit jenen astrologischen Ideen eingehen kann. So dürfte die den Essenern zugeschriebene geheime, die Engelnamen betreffende Weisheit, auch jenes eine gewisse Engelverehrung, ein Hingegebensein an die στοιχεῖα τοῦ κόσμου zeigende asketische Judenchristenthum zu Kolossä (dort in Verbindung mit streng jüdischer Festfeier etc.), mit welchem Paulus bereits zu thun hat, zu den mitwirkenden Factoren gehören. Nicht minder gewinnt, wie wir sehen werden, die in jüdischen und judenchristlichen Kreisen gepflegte Vorstellung vom Adam Kadmon, dem Urmenschen, als wiederkehrenden Offenbarungsträger (s. o. clement. Homilien) als Factor gnostischer Speculation eine Bedeutung. Ueberhaupt gehört der oben geschilderte Elkesaitismus mit seiner Mischung von Jüdischem und Heidnischem zu den hier wichtigen Erscheinungen. Auch die als jüdische Secte (Baptisten) von Justin, als samaritanische von Hegesipp bezeichneten Hemerobaptisten d. i. täglich Taufenden, mit denen die Sage der Clementinen den Täufer Johannes (ἡμεροβαπτιστής) zusammenbringt, um damit die Geschichte des Dositheus und Simon Magus zu verknüpfen, gehört wahrscheinlich nahe mit den Essenern zusammen.

Von besonderer Wichtigkeit für die Genesis des christlichen Gnosticismus

und seiner auch jüdischen Wurzeln ist Cerinth, der nach dem auf Polycarp's Erzählung fussenden Berichte des Irenäus noch mit dem Apostel Johannes sich persönlich berührt hat, also mindestens noch in die Zeit Trajan's und den Ausgang des ersten Jahrhunderts hinaufreicht, danach also auf kleinasiatischem Boden gewirkt hat. Johannes, in Ephesus ein Bad besuchend, hört, dass Cerinth darin ist, und springt sofort voll Abscheu, ohne gebadet zu haben, heraus und ruft: Lasst uns fliehen, das Bad möchte einstürzen, da der Feind der Wahrheit darin ist (Iren. III, 3, 4). Justin und Hegesipp scheinen ihn nicht zu kennen. Hippolyt lässt ihn seine Weisheit aus Egypten holen, was seiner Wirksamkeit in Kleinasien nicht widerstreitet. Das Entscheidende seiner Lehre ist [1]), dass die Welt nicht vom höchsten Gott geschaffen, sondern das Werk einer weit abstehenden Potenz ist, welche als Engelwesen vorgestellt wird (Anschluss an die jüdische Weisheitslehre, das Theologumenon von Schöpfung und Gesetzgebung durch Vermittlung der Engel als göttlicher Offenbarer; aber die gnostische Tendenz liegt darin, dass der weltschaffende Engel den höchsten Gott nicht kennen soll). Jesus ein natürlich erzeugter, aber durch Gerechtigkeit und Weisheit ausgezeichneter und darum viel vermögender Mensch, in welchen nach der Taufe von der höchsten Gottheit (göttlichen Potenz) aus Christus (= heiliger Geist, Epiph.) in Gestalt der Taube herabsteigt, um den unbekannten Vater zu verkündigen und Wunder zu thun. Zuletzt aber entweicht Christus wieder von Jesus; dieser leidet, um dann aufzuerstehen [2]), jener als rein geistiges Wesen ist leidensfrei. Gleichwohl soll Cerinth (nach Pseudotert. = Hippol.?) an einem jüdisch-gesetzlichen Standpunkte (Beschneidung und Sabbath) und (nach Caius Rom., der sogar die johanneische Apokalypse auf ihn zurückführt) an sinnlicher chiliastischer Vorstellung festgehalten, auch den Apostel Paulus verworfen und ein verstümmeltes Matthäusevangelium (wegen der Kindheitsgeschichte, übernatürlichen Geburt) benutzt haben. Wenn das richtig (und nicht eine Folgerung aus seiner Verwerfung der übernatürlichen Geburt) ist, so ist es ein bedeutungsvoller Beweis für eine Ueberführung ursprünglich jüdischer Anschauungen in gnostische Ideen und in diesem Sinne bereits seit Lipsius verwerthet. Aber die Sache ist keineswegs zweifelsfrei. In der Erzählung vom Apostel Johannes prägt sich der tiefe Gegensatz gegen das Doketische in der Anschauung Cerinth's aus.

3. Saturnin von Antiochien. Von Iren. und Tertull., de anima 23, bestimmt auf Menander, den Schüler Simons, zurückgeführt, also auf das samaritanisch-jüdische Mischgebiet, in welchem jedenfalls eine bedeutungsvolle Vermittlung liegt. Das Verhältniss zu Menander würde ungefähr auf dieselbe Zeit wie bei Cerinth führen, möglicherweise auch auf Hadrian's Zeit, der auch der alexandrinischen Clemens das Aufkommen der Häresien (namentlich auch den Basilides, der in gleicher Weise an Menander geknüpft und von Hippolyt

---

[1]) Nach Iren. I, 26, 1 und dem aus Pseudotertullian 10 und Epiphan. zu erschliessenden σύνταγμα. Iren. III, 11, 1 ist nicht auf ihn, sondern auf die „Gnostiker“ zu beziehen, die nur von Cerinth wie von dem Nicolaiten ihren Samen empfangen haben sollen. Man hat kein Recht, das von Monogenes und Logos Gesagte im Sinne des Irenäus auf Cerinth zu beziehen.

[2]) Letzteres sagt auch Hippol. (VII, 33) mit Iren., lässt es aber Epit. (X, 21) aus, und des Epiphanius auf Hippol. I zurückgehende Darstellung behauptet, dass Cerinth Jesum erst in der allg. Auferstehung auferstehen lasse, wahrscheinlich richtig.

als Zeitgenosse des Saturnin bezeichnet wird) zuweist und Theodoret ausdrücklich das des Saturnin.

Saturnin lehrt, wie Menander, dass der höchste Gott, der eine Vater, Allen unbekannt, Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte gemacht. Von 7 derselben, zu denen der Judengott gehört — eine Siebenzahl, die astrologische Bedeutung (Planeten) hat —, ist die (sichtbare) Welt gemacht; ihr Geschöpf ist auch der Mensch. Ein vom höchsten Gott herableuchtendes Bild, das die Engel nicht festhalten können, da es alsbald wieder nach Oben entweicht, veranlasst die Schaffung des Menschen nach diesem Bilde, wozu sie sich ermuntern durch die Worte: Lasset uns Menschen machen, κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν (ohne ἡμετέραν!). Das Menschengebilde vermögen sie aber nicht aufzurichten; da erbarmt sich die obere Macht des nach seinem Bilde Gebildeten und sendet einen Lebensfunken, kraft dessen er lebt, der aber nach dem Tode des Menschen dahin zurückgeht, woher er stammt, während die anderen Bestandtheile sich in ihre Elemente auflösen. Den weltschaffenden Engeln, an deren Spitze dem Judengott, steht der Satan, der aber auch ein (gefallener?) Engel, feindselig gegenüber; dem guten Menschengeschlecht, welches den göttlichen Lebensfunken in sich bewahrt, steht ein böses gegenüber, dem die Dämonen beistehen. In den Weissagungen (doch wohl des A. T.?) stammt das eine von den weltschaffenden Engeln, das andere vom Satan. Heirathen und Zeugen stammt vom Teufel, nach einem Theil dieser Saturnilianer auch der Fleischgenuss. Obwohl nun der Satan Gegner des Judengottes ist, dieser also auf Seiten des relativ Guten steht, muss doch die Erlösung über diese relativen Gegensätze des endlichen Lebens erheben; Gott will mit den anderen Engeln auch den Judengott auflösen (über die Herrschaft der beschränkten Weltmächte hinausführen) und sendet desshalb den ungewordenen, körper- und gestaltlosen Soter, Christus, der nur scheinbar als Mensch auftritt und die ihm Glaubenden (welche den Lichtfunken in sich haben) von der Herrschaft der Dämonen befreit.

Ein principieller Dualismus wird nicht gelehrt, die Vorstellung von den untergeordneten weltschaffenden Engeln kann sich an Aehnliches bei Cerinth, ebenso an ein jüdisches Schema wenigstens anschliessen. (Gleichwohl ist eine Einwirkung von Parsischem nicht ausgeschlossen.)

4. Trat in Simon Magus der Geist des samaritanischen Synkretismus an das Christenthum heran und vollzog sich in Cerinth die Entwicklung gnostischer Gedanken aus dem Judenthum heraus, so sehen wir in den Karpokratianern aus hellenischem Heidenthum heraus, in Berührung — wenn auch sehr äusserlicher — mit dem christlichen Gedanken ähnliche gnostische Ideen sich entwickeln. Auch hier wird, wie bei den Simonianern, eine geschichtliche Persönlichkeit, nämlich Epiphanes, der frühreife, schon mit 17 Jahren gestorbene, Sohn des Platonikers Karpokrates, als der gnostisch über die Weltmächte sich erhebende vergöttert, der Urheber der monadischen Gnosis. Clemens Alex. kennt die Herkunft des Karpokrates und der Mutter des Epiphanes und berichtet, dass dem Epiphanes in seiner mütterlichen Heimat Same auf der Insel Kephalonia ein Heiligthum (heiliges Haus und Museion) geweiht und am Neumond von den Bewohnern geopfert und Hymnen gesungen worden seien (was nicht mit Volkmar und Lipsius auf blossen Missverstand eines Mondgottes zurückgeführt werden kann). In seiner Schrift „Ueber die Gerechtigkeit“ ist ein communistischer Antinomismus gelehrt und auf die von dem Gott und Vater des Alls Allen gewährte Gemeinschaft und Gleichheit an Gütern und Genüssen gegründet;

in den verbietenden Gesetzen (der gesetzlichen Moral) aber wird willkürliche — ungerechte — Einschränkung, Zerschneidung des ewigen göttlichen Naturgesetzes gesehen und thörichte Auflehnung gegen allmächtige natürliche Triebe (Fragmente bei Clemens Alex.).

Hier ist von der gnostischen Theorie, welche Irenäus dem Karpokrates (nicht dem Epiphanes) zuschreibt, nichts wahrzunehmen, aber auch Irenäus bestätigt den Antinomismus: das Gesetz bindet den Gnostiker nicht, er hat es zu übertreten; Nichts ist an sich gut oder böse, sondern nur nach beschränktem Standpunkt willkürlicher Satzung; nicht durch Werke, sondern nur durch Glauben und Liebe werden die Gnostiker erlöst. Diese Satzungen aber werden hier — und das kann auch der Sinn bei Epiph. sein — auf die weltbildenden und weltherrschenden Engel bezogen, welche tief unter dem ungezeugten Gott stehen. So kann sehr wohl von Karpokrates, der seinen Sohn apotheosirte, jene Combination gnostischer Ideen mit den praktischen des Epiphanes vollzogen sein und zugleich eine Beziehung zu Jesus als einem religiös befreienden Genius. Jesus, ein Mensch wie andere, nur von grösserer Spannkraft und Reinheit, erinnert sich dessen, was er in jener göttlichen Umkreisung der Seelen (Platon, im Phädrus) in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott geschaut. Darum ist ihm eine Kraft von Oben gesandt worden, damit seine Seele den Weltbildnern entfliehe und, durch Alle hindurchgehend und in Allen frei geworden, zu Gott aufsteige. Der höhere Flug Jesu zeigte sich darin, dass er, in den jüdischen Sitten herangebildet, dieselben (als Satzungen der Weltmächte) verachtete, woraus ihm gerade die Kräfte erwuchsen, die Leiden der Menschen, die ihnen zur Strafe auflagen, zu vernichten (die Heilungswunder Jesu). Alle Seelen, welche die gleiche Richtung wie Jesus, sich ihres himmlischen Ursprungs erinnernd, nehmen und gleich ihm die Weltmächte verachten, erhalten auch gleiche Fähigkeit, ja es ist möglich, Jesum und seine Apostel hierin zu übertreffen (die behaupteten magischen Wirkungen eine Parallele mit Jesu Heilungswundern!). Aber die Weltmächte haben den Rechtsanspruch, die Seelen nicht eher aus ihrer Gewalt zu lassen, bis sie „auch den letzten Heller bezahlt", d. h. Alles auf Erden durchgemacht haben. Zu dem Ende führt die abgeschiedenen Seelen der Ankläger (der ἀντίδικος, Mc 5, 25) vor den ersten der Weltbildner, der sie zu neuer Verleiblichung verurtheit, bis sie alle Handlungen durchgemacht haben, da sie dann über die Weltmächte frei sich erheben können. Aber kräftige Seelen vermögen auch wohl durch schrankenlose Hingabe an das Weltleben sich auf einmal zur Freiheit vom Gesetz zu erheben und der Wanderung durch verschiedene Körper zu entgehen. Wie aber Jesus nur das ideale Vorbild dieser Erhebung des Geistes über die Schranken des Gesetzes ist, so stehen auch andere grosse Geister ihm zur Seite, und Christi Bild, angeblich durch Pilatus hergestellt, wird neben den Bildern des Pythagoras, Platon, Aristoteles zur Verehrung aufgestellt — wie ja auch Epiphanes göttlich verehrt wird.

5. Ophiten. Literatur: L. Mosheim, Gesch. der Schlangenbrüder Helmst. 2. Aufl. 1748; Fuldner, de Ophitis, Rud. 1834; J. A. Lipsius in ZwTh. 1863; Hilgenfeld, ebd. 1862; J. N. Gruber, Die Oph., Würzb. 1864.

Der Name wird bei den auf Hippolytus' Syntagma Zurückgehenden damit begründet, dass diese Gnostiker die Schlange verehren, als der man Erkenntniss des Guten und Bösen verdanke, daher sie diese sogar Christo vorziehen. In Anbetracht ihrer Macht und Majestät hat Moses die eherne Schlange errichtet, deren Anblick Heil bringt, wesshalb auch Christus darauf Bezug nimmt

und ihre heilige Macht nachahmt. Daher auch die Benutzung der Schlange zur Weihung der Eucharistie. Für den Ausgang von der biblischen Figur spricht allerdings das Paradieseswort der Schlange: eritis sicut deus scientes bonum et malum, das Motto der Gnosis. Aber die Figur wird wenigstens sofort in den Geist kosmologisch-synkretistischer Speculation getaucht, welche entschieden das Uebergewicht erlangt, ja die biblische Schlange nur als willkommene Anknüpfung benutzt. In weitverbreiteter kosmogonischer Deutung erscheint auf mythologischem Gebiete die Schlange einerseits als Agathodämon, anderseits als Kakodämon, und je nach der gegebenen Wendung können beide Seiten in der ausdeutenden Speculation auf den gemeinsamen Begriff der Weltseele zurückgeführt werden. Deutlich treten Ideen der syrisch-phönikischen, sowie der chaldäisch-babylonischen Kosmogonie im Bau der ophitischen Systeme hervor, damit verknüpft aber der Geist hellenischer synkretistischer Speculation, die sich ihrer bemächtigt, andere mythologische Elemente, Orphisches und namentlich kleinasiatische Mysterienlehre.

a) Als ophitisch muss nach allgemeinem Zugeständniss die ohne diese Bezeichnung als Lehre von Gnostikern von Irenäus mitgetheilte (Iren. I, 30, 1—31, 2) gelten.

Grundgedanken: Das Urwesen, erstes Licht, grenzenlos, wird zugleich als Mensch (Urmensch) bezeichnet und angerufen; sein Gedanke (ἔννοια) als der aus ihm hervorgehende Sohn: Menschensohn oder zweiter Mensch. Nach ihnen (als Drittes) existire der heilige Geist über den Elementen, Wasser, Finsterniss, Abgrund, Chaos. Dieser aber ist weiblich gedacht, ist erstes Weib. Der erste und zweite Mensch erleuchten dieses mit ihrem Licht und erzeugen so in ihr, der Mutter des Lebens, das dritte männliche, Christus, der, als rechte Potenz mit seiner Mutter in die Höhe, den unvergänglichen Aeon, erhoben wird und die heilige Gemeinde (ecclesia) bildet mit Vater und Sohn.

Aber die Ueberfüllung der Mutter des Lebens mit dem Licht hat auch ein linkes Erzeugniss abgesetzt, die mannweibliche Sophia, Prunikos; sie steigt in die Tiefen hinab und nimmt aus ihnen einen Leib an; indem sich alles zu dem Lichtthau oder Samen herandrängt, wird sie festgehalten. Sie strebt zurück, vermag es aber nicht, doch erhebt sie sich und bildet durch Expansion den Himmel aus ihrem Leib (verdeckt so zugleich das höhere Licht, damit es nicht Gegenstand des Angriffs wird). Endlich erhebt sie sich selbst zu ihrer Mutter. Aber von ihr ist auch ein Sohn (vielleicht mit dem ausgespannten Himmel zu identificiren) hervorgebracht, der nun andere Wesen hervorbringt; so entsteht eine Siebenzahl, eine heilige Hebdomas, mit der die Mutter die Achtzahl (Ogdoas) bildet: der erste ist Jaldabaoth, dann Jao, Sabaoth, Adoneus etc. (Himmel, Mächte, Engel, Schöpfer; es sind die 7 Planetengeister). Jaldabaoth verachtet seine Mutter, wird aber selbst von seinen Söhnen bekämpft, blickt darüber in Unmuth in die unterste Materie und erzeugt in ihr einen schlangengestaltigen (ὀφιόμορφος) Sohn, den in Schlangengestalt gewundenen Νοῦς, aus welchem Geist, Seele und alles Weltliche, aber auch alles Vergessen, Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod stammen. Unter seinem Einfluss hält sich Jaldab. für den höchsten Gott, wird aber durch ein Wort der Mutter von Oben an den Vater Aller, den Menschen und Menschensohn erinnert und dadurch beschämt, und sucht nun die Aufmerksamkeit der dadurch erregten Weltmächte abzulenken durch die Aufforderung: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde. Die 6 Weltmächte bilden unter geheimer Einwirkung der Mutter einen unermesslich grossen

Menschen, der aber nur zu kriechen vermag, bis Jaldab. ihm den Geist des Lebens einhaucht, dadurch aber sich selbst seiner Macht entleert, während nun der mit Geist und Enthymesis begabte Mensch sich mit seinem Dank über seine Bildner hinweg an den ersten Menschen richtet. Eifersüchtig sucht Jaldab. den Menschen durch das Weib zu entleeren, welches aber von der Prunikos ihrer Kraft beraubt wird. Aber mit dem von Jaldab. geschaffenen Weib, das die Weltmächte Eva nennen, erzeugen diese Söhne, Engel. Auf Veranstaltung der Mutter verlockt nun die Schlange Eva und Adam, Jaldabaoth's Gebot zu übertreten, und Eva nimmt die Lockung „wie vom Sohne Gottes" auf. Adam und Eva erkennen die obere Potenz und treten ab von denen, die sie gemacht, zur Freude der Mutter, die den von Jaldabaoth verläugneten oberen Vater anerkannt und das Weib zugleich zur Ehebrecherin geworden sieht.

Jaldabaoth wirft Adam und Eva aus dem Paradies, seine Mutter entzieht ihnen den Lichtthau von oben, so dass der aus der oberen Welt stammende Geist vom Fluch und Vorwurf Jaldabaoth's nicht getroffen wird. Auch die Schlange, weil den Absichten Jaldabaoth's nicht entsprechend, wird in die untere Welt herabgeworfen, bemächtigt sich hier der (von den Söhnen Jaldabaoth's mit Eva erzeugten) Engel, zeugt selbst 6 Söhne, so dass, mit ihm selbst an der Spitze, eine untere Hebdomas, die der 7 Weltdämonen, der oberen, der heiligen Hebdomas (den 7 Planetengeistern) gegenübersteht. Die gestürzte Schlange heisst mit dem Doppelnamen Michael (als Vertreter und Sohn des Jaldabaoth, resp. = Judengott, Schutzengel des Gottesvolks) und Sammael (als diabolischer Gegner). Adam und Eva tragen jetzt schwere dunklere Körper, die Prunikos aber erbarmt sich der kraftlosen Seelen und gibt ihnen wieder einen Geruch der Lieblichkeit des entzogenen Lichtthau's, so dass sie zur Erinnerung ihrer selbst kommen. Durch die Geschichte der Menschheit zieht sich nun der Gegensatz des Jaldabaoth und der heiligen Hebdomas gegen die dämonische, aber so, dass die stille Einwirkung der Mutter auf Erhaltung des Lichtthau's in den Seelen gerichtet ist und jenen relativen Gegensatz der Weltmächte beherrscht. Das Gesetz wird auf Jaldabaoth zurückgeführt, zugleich aber sollen die 7 Planetenmächte, entsprechend den 7 Tagen der Woche, sich jede ihre besonderen Verehrer und Verkündiger erwählt haben (Jaldabaoth: Moses, Josua u. A. Jao: Samuel und Nathan u. s. w.). Aber in der Prophetie kommt auch Sophia zum Wort und verkündigt vom unvergänglichen Lichte, oberen Menschen und der Herabkunft Christi, zum Schrecken der Fürsten. Auf ihre verborgene Einwirkung auf Jaldabaoth ist die Geburt des Johannes aus der Unfruchtbaren und die Jesu aus der Jungfrau zurückzuführen. Auf das Flehen der Prunikos, welche weder im Himmel noch auf Erden Ruhe hat, erbarmt sich ihre Mutter, das erste Weib, und erlangt vom ersten Menschen, dass ihr Christus zu Hilfe gesandt wird. Dies erkennend verkündet die untere Sophia seine Ankunft durch Johannes und erwirkt, dass in Maria das reine Gefäss für ihn vorhanden sei. Christus steigt durch die 7 Himmel, sich ihren Söhnen verähnlichend und ihre Kraft an sich ziehend (die ganze humectatio luminis), dann, vermählt mit seiner unteren Schwester, kommt er in der Taufe Johannis auf den reinen Sohn Maria's, thut Wunder, verkündigt den unbekannten Vater und sich als Sohn des ersten Menschen. Darauf bewirkt Jaldabaoth mit seinen Söhnen die Kreuzigung Jesu, Christus aber und Sophia erheben sich in die unvergängliche Welt. Der Gekreuzigte aber wird durch Christus auferweckt in einem psychischen oder pneumatischen Körper (wie es scheint, besteht er aus dem, was Christus bei seinem Herabsteigen aus

der Hebdomas angenommen hat). Nun offenbart er 18 Monate lang durch Eingebung der Sophia den Christuswürdigen die Mysterien der Gnosis und wird dann zum Himmel erhoben, in dem nun Christus (unerkannt) zur Rechten des Jaldabaoth sitzt, um die Seelen aller Wissenden an sich zu ziehen und dadurch den Jaldabaoth zu entleeren, bis er keine heiligen (pneumamatischen) Seelen mehr in die Welt zu senden hat, sondern bloss noch solche von seiner eigenen Substanz. Die Vollendung tritt dann ein, wenn der ganze Lichtthau des Geistes gesammelt und in den Aeon der Unvergänglichkeit entrückt sein wird.

Bemerkenswerth ist die Notiz des Irenäus, dass nach Einigen dieser Gnostiker die Sophia selbst zur Schlange geworden, dem Bildner Adam's feindlich gegenüber getreten sei und den Menschen die Gnosis mitgetheilt habe.

Unmittelbar damit verbunden wird (Iren. I, 31, 1 f.) die Lehre der Kainiten, welche Kain, Esau, Kora, die Sodomiter als die wahren Pneumatiker betrachten, ebenso Judas! Sie mahnen aufzulösen die Werke der Hystera (der demiurgischen Macht), und Alles libertinistisch durchzumachen.

b) Unter den von Hippolytus (Refutatio) geschilderten erscheinen als die ersten Priester der Schlangenlehre:

Die Naassener. Bei ihnen erscheint neben der seeligen gestaltlosen οὐσία, dem Urprincip oder Ursamen: der Urmensch, in welchem potentiell alles vorhanden gedacht wird, als in der Wurzel aller Aeonen, Kräfte, Gedanken, kurz alles gegensätzlichen Seins. Diese Gestalt ist hier selbst unter dem Bilde der Schlange zunächst als Naturprincip (als feuchte Substanz) gedacht, das durch Alles Hindurchgehende (mythisch als Attis, als Osiris, als Hermes Ithyphallicus). Die Schöpfung ist Wandlung, die 7 Gewande der Isis sind die 7 Planetensphären. Der Urmensch (Adamas) hat Alles potentiell in sich (also auch das χοϊκόν), wird mannweiblich gedacht; aus ihm geht der grosse Strom des Werdens hervor. Wie er vermöge des zuerst ausgegossenen Chaos die substanzielle Voraussetzung alles Seins ist, so vermöge der psychischen Potenz Bedingung des concreten Seins. Als Demiurg der endlichen Welt erscheint der feurige Gott, Esaldaios (El Schaddai oder Jaldabaoth?), Gott der Zeugung, der 4. (der 3. Mitbetheiligte = dem Chaos? Hilgenfeld sucht den 3. und 4. unter den Planetengeistern).

Auch hier die Entfaltung einer reichen Welt von Aeonen, Kräften, Ideen, Göttern, aber wohl ruhend auf der ursprünglichen Evolution aus dem Chaos. Der aus der Erde hervorgehende Mensch, von vielen Mächten gebildet, wie eine Bildsäule, aber nach dem Bilde des oberen Adamas; die Beseelung gewissermassen ein Festhalten des oberen Adamas, des vom himmlischen Adamas herrührenden Wesens der Seele in der Welt der unteren Mischung und Zeugung. Hier ist gleichsam der Adamas selbst festgehalten; anderseits aber leitet er den Rückgang, die Befreiung ein, welche zugleich Aufgeben der Geschlechtsgemeinschaft ist. Christus ist der in allen Sterblichen vom unformirten Logos her formirte Menschensohn. Der Urmensch realisirt zunächst die materielle und psychische Potenz, um durch sie hindurch zum Pneumatischen, dem concreten Geist als eigentlichem Weltzweck zu gelangen. Hier wird der Process des Geistes allgemein angeschaut, aber doch wenigstens locker dabei Jesu als mikrokosmischem Menschen seine erlösende Stellung gelassen.

c) Die Peraten unterscheiden den Vater als umfassendes Princip, den Ungewordenen, den Sohn als αὐτογέννητον = Logos, als Inbegriff der Ideen, und die qualitäts- und gestaltlose Hyle. Der Sohn erscheint hier als Schlange,

die sich in vermittelnder Bewegung bald zum Vater hinwendet, die Kraft aufnimmt, und bald wieder zur Hyle hin, in welcher sie die empfangenen Ideen ausprägt. Der Archon oder Demiurg ist es, der diese Formen vom Sohn aufnimmt und Endliches, dem Tode Verfallendes erzeugt (er ist der Menschenmörder von Anfang).

Das gnostische Bewusstsein giebt die Erhebung über die Nothwendigkeit des Werdens und Vergehens: der Gnostiker erkennt sich als väterliches Gepräge und kehrt damit als desselben Wesens mit dem Vater in die (himmlische) Heimat zurück. Der Logos (Schlange), der die Idee herabgebracht hat, ist es auch, welcher die „Erwachten", zu hypostatischen väterlichen Abbildern Gewordenen, hinaufbringt aus dem ἀνυπόστατον. Der Logos ist hier nicht zugleich selbst materielles Princip, sondern nur Princip des in den Ideen und Formen liegenden Wesens der Dinge; desshalb wird er hier auch nicht mannweiblich gedacht.

Das Leben der Welt wird wesentlich auf den Logos, die grosse ἀρχή, zurückgeführt; in ihm war das Leben, die Eva (Mutter des Lebens); anderseits aber, sofern es vergänglich ist, auf Kronos, das Wasser als zerstörendes Princip. Die Gnostiker sind die Peraten, die aus Aegypten durch das rothe Meer hindurchdringen, die den siderischen Mächten des Verderbens, den beissenden Schlangen der Wüste entgehen kraft der grossen allgemeinen Schlange (καθολικὸς ὄφις) des Moses, die auch durch die Eva, die Mutter des Lebens (Edem?), den Menschen zum Abfall vom niederen Gott der Schöpfung reizt (meine Kosm. S. 230).

Der Gott dieser Welt (als der Gott der hinfälligen Zeugung), der Menschenmörder, der Abel's blutiges Opfer annimmt, nicht aber Kains unblutiges, ist der Gott des A. T.; Kain, Esau sind Repräsentanten der gnostischen Auflehnung gegen den Gott dieser Welt. Jesus ist als mikrokosmische Erscheinung gedacht, als Werkzeug zur Ausführung der Scheidung, d. h. Rettung des von Oben Herabgeführten und Vernichtung des Unteren (vgl. R. Baxmann, ZhTh. 1860).

d) In der Darstellung der Sethianer tritt ein schroffer ausgeprägter Dualismus von Licht und Finsterniss hervor, aus deren Mischung alle Dinge entstehen und deren erstes Zusammentreffen Himmel und Erde als erstes grosses Siegelbild erzeugt. Eine Dreiheit aber ist auch hier festgehalten, insofern als ein mittleres Princip, der lautere Geist (πνεῦμα ἀκέραιον) — wohl eine Art Weltseele — zwischen Licht und Finsterniss vermittelt. Die Schlange aber erscheint hier auf niedererem Gebiete als das das Chaos bewegende, niedere, zeugende Princip. Sie ist der Vater von Unten, dem als das entsprechende weibliche Princip die niedere φύσις gegenübersteht, die auch für das von Oben eingestreute Licht empfänglich ist (die Mischung der Principien ist ja die erste Voraussetzung). Der gestaltete νοῦς oder vollkommene Gott ist das Geistige in den Dingen, das im Menschen zur Concentration gelangt. So ist der Vater von Unten Vater des νοῦς, eines Vollkommneren, der nicht sein eigen ist, nach seinem eigentlichen Wesen.

Der vollkommene Logos des oberen Lichts aber imitirte nun, um den νοῦς von der Gefangenschaft des Leibes und der Herrschaft des unteren Vaters zu befreien, ihn, die (untere) Schlange, und ging ein in den Mutterleib der unreinen Zeugung (die unreinen Mysterien) in der Jungfrau, ging daraus hervor, wusch sich ab (Taufe) und trank den Becher des lebendigen springenden Wassers, und das muss jeder thun, der die Knechtsgestalt und das himmlische Gewand anziehen will.

Hier tritt also das höchste Licht in der concentrirten Gestalt des Logos ein, und seine Aufgabe ist, das Geistige aus der Vermischung zu lösen, dass jedes an seinen Ort komme.

Endlich e) bei Justus erscheinen drei Principien: 1) der Gute, letzter oder höchster Urheber aller Dinge, Alles vorherwissend, 2) und 3) ein im Verhältniss des Männlichen und Weiblichen stehendes Paar, Elohim, der Vater aller gewordenen Dinge, die kosmogonische Potenz, und das entsprechende weibliche Princip Edem, halb Jungfrau, halb Schlange; aus ihrer Gemeinschaft sind zwölf väterliche und zwölf mütterliche Engel hervorgegangen, welche das Paradies bilden. In dem als Symbol der Einigkeit und Eintracht hervorgebrachten Menschen ist die Seele durch Edem, der Geist durch Elohim.

Nach vollendeter Schöpfung erhebt sich Elohim mit seinen Engeln in die höheren Regionen, erblickt hier das Licht, welches vorzüglicher ist, als das von ihm Hervorgebrachte, erkennt, dass er nicht selbst der höchste Herr, und wird, doch ohne seine Engel, vom Guten aufgenommen und zu seiner Rechten gesetzt. Der Gute hält Elohim ab, die Welt wieder zu vernichten (um, wie er wollte, seinen Geist, der im Menschen ist, zu befreien); der Process soll nicht gewaltsam aufgehoben werden. Vergeblich schmückt sich Edem mit ihren Engeln, um Elohim zu sich herabzulocken; dafür verfolgt sie nun durch ihre Engel den Geist Elohims im Menschen, verlockt durch ihren Engel Babel-Aphrodite die Menschen zum Ehebruch und lässt sie durch ihren dritten Engel Naas quälen; dieser ist der Repräsentant der Widergesetzlichkeit, während die anderen weiblichen Engel nur Repräsentanten der Leidenschaften sind. Seiner Wirksamkeit tritt der von Elohim dem Menschen zu Hilfe gesandte dritte männliche Engel Baruch gegenüber, der im Paradies (= mitten unter den mütterlichen Engeln) verbietet, vom Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen (= Naas) zu essen, d. h. den andern mütterlichen Engeln (Repräsentation der πάθη) mögen sie gehorchen, nicht aber dem Naas. Baruch ist nun fortgehend in den Organen der Offenbarung Elohims wirksam, die sich an den menschlichen Geist wendet, während der Schlangenengel dagegen auf die von Edem stammende Seele einwirkt, und zwar so, dass er auch in Moses und sämmtlichen Propheten „die Gebote Baruchs beschattet“ und seine eigenen zur Geltung bringt. Ebenso wird auch der aus der Vorhaut von Elohim zur Bekämpfung der mütterlichen Engel der Schöpfung erwählte Prophet Herakles, der in seinen 12 Thaten die völkerbeherrschenden Engel bekämpft, durch Omphale (= Babel und Aphrodite) verlockt und der Macht der untern Potenz unterworfen. Endlich wird Baruch zu Jesus, dem Sohn Josephs und der Maria, der im Alter von 12 Jahren die Schafe weidet, gesandt, offenbart ihm Alles über Edem und Elohim, und Jesus folgt ihm, bleibt — er als der erste von allen Propheten — standhaft bei allen Verlockungen des Naas, der ihn endlich kreuzigt; Jesus aber lässt seinen Leib der Edem zurück („Weib, da hast du deinen Sohn“), er selbst aber, seine geistige Natur, steigt zum Guten hinauf. Ihm folgen alle, die sich in dies Mysterium einweihen lassen und den Eid leisten, diese Mysterien zu bewahren und nicht wieder umzukehren von dem Guten zur Creatur. Sie erblicken, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat etc. etc., und empfangen die Geistestaufe, nicht mit dem irdischen Wasser.

6. Basilides. Literatur: Die Schriften über das basil. System von J. L. Jacobi, Berol. 1852 u. ZKG. I, 4; G. Uhlhorn, Gött. 1855; Gundert in ZlK. 1855 f.; X. Funk, ThQS. 1881.

In dem ophistischen Systeme ist bereits ersichtlich, wie der Geist hellenischer Philosophie sich der orientalisch gearteten, kosmologischen Ideen bemächtigt und sie zu Trägern speculativer Ideen umbildet, die der hellenischen Philosophie entsprechender sind. Dies ist in noch höherem Grade der Fall bei den folgenden hervorragenden gnostischen Namen, welche auf die Kirche einen bedeutenden Eindruck machen: Basilides und Valentin.

Basilides, den Justin (Dial. c. Tr. 35 p. 253 D) als Sektenhaupt kennt und zwischen Marcion und Valentin auf der einen, Saturnin auf der anderen Seite nennt, wird von Irenäus mit Saturnin zusammen an Menander angeschlossen und zwar so, dass er Basilides in Alexandria wie Saturnin in Antiochien auftreten lässt (dass Basilides als Schüler Menanders ein geborener Syrer und erst nach Alexandria gekommen sei, folgt nicht aus dem vorausgesetzten Verhältniss zu Menander).

Die gemeinsame Beziehung des Basilides und Saturnin auf Menander legt nun, wie nicht zu leugnen, ein gewisses Gewicht in die Wagschlage für diejenige Form der ihm zugeschriebenen Lehre, welche Irenäus I, 24, 3—7 mittheilt, im Wesentlichen übereinstimmend mit dem (verlorenen) σύνταγμα des Hippolytus, aus welchem Pseudotertullian (de haeres. im Anhang der praescript.), Theodoret, Philastr. resp. Epiphanius geschöpft haben, und welches eben auf Irenäus sich stützt; denn eine gewisse Verwandtschaft in den Grundlinien zwischen dieser Lehre und der Saturnins lässt sich noch erkennen. Dies würde von noch grösserem Gewicht sein, wenn wirklich erwiesen werden könnte, dass Irenäus in seiner Darstellung der basilidianischen Lehre das uns (verlorene) σύνταγμα Justins benutzt hätte, was doch keineswegs sicher ist, wie Lipsius selbst eingesehen hat.

Bedenklich aber gegen die Aechtheit dieses Basilides macht schon der Umstand, dass Hippolyt (Refutatio), der sich sonst neben den von ihm benützten gnostischen Quellen auch (wie der Voraussetzung nach im σύνταγμα) der von Irenäus repräsentirten (der Vermuthung nach auf Justin zurückgehenden) Traditionen bedient, hier im Unterschied davon diese ganz fallen lässt; noch mehr, dass die Fragmente und Urtheile bei Clem. Al. (nach allgemeinem Urtheil das Sicherste, was wir über Basilides haben) nur mit Schwierigkeit mit der Darstellung des Irenäus vereinigt werden können, dagegen in charakteristischen Aeusserungen sich direct mit dem Basilides des Hippolyt (II) berühren. Nach der Darstellung des Irenäus ist das dem Saturnin's verwandte Schema dadurch erweitert, dass die Reihe der weltschaffenden Sternfürsten oder Engel und ihrer himmlischen Sphären astrologisch ausgesponnen ist zu 365 in dem mystischen Worte Ἀβρασάξ (Ἀβράξας) durch den Zahlwerth der Buchstaben bezeichneten Himmeln, und dass die Erzeugung dieser Weltmächte vermittelt ist durch eine immanente Selbstentfaltung der höchsten unnennbaren Gottheit in den 5 Potenzen Nus, Logos, Phronesis, Dynamis und Sophia [1]), welche den Uebergang der Gottheit von der absoluten Ruhe durch das Denken zur Aktion vergegenwärtigen und den verschlossenen Urgrund sich gewissermassen erschliessen lassen. Diese sog. Uräonen gehören aber noch gar nicht zu den eigentlichen Weltsphären, sondern sind rein immanente Potenzen der absoluten Persönlich-

[1]) Dikaiosyne und Eirene (Clem., Strom. IV, 539) sind durch Neander unrichtig hier angeführt; sie gehören in einen ganz anderen Zusammenhang, s. u.

keit. Erst durch Dynamis und Sophia werden „die ersten" Fürsten und Engel und „der erste Himmel" hervorgebracht.

Abrasax ist der mystische Name nicht der höchsten Gottheit (Pseudotertullian und Hieronymus missverständlich), sondern wie Irenäus ganz deutlich zeigt, des princeps coelorum der 365 Weltsphären (der höchste Archon dieser Weltsphären, wie Hippolyt II [Ref. 7, 26] bestätigt). Auch hier sind die 7 letzten Engel oder Sterngeister, welche den untersten Himmel in sich begreifen (entsprechend den Planeten), die Urheber des sichtbaren und der Menschenwelt. Auch hier steht an ihrer Spitze der Judengott, wie die Engel die Völker unter sich vertheilt haben; auch hier der Gegensatz und Kampf der verschiedene Völker vertretenden Engel mit dem Judengott, der die anderen Nationen sich unterwerfen will. Auch hier wird dieser verderbliche Kampf der untergeordneten Weltmächte überwunden durch den unaussprechlichen Vater, der seinen erstgeborenen Nus als Christus sendet, um die an ihn Glaubenden von der Herrschaft der Weltmächte zu befreien. Seine Erscheinung auf Erden ist eine rein doketische, wie denn auch statt seiner Simon von Kyrene, dem er seine Gestalt gegeben hatte, gekreuzigt worden ist, während er selbst in Simon's Gestalt dabei stand und so zum Vater aufstieg, die verlachend, welche ihn zu halten meinten, daher der Gnostiker sich über das Bekenntniss des Gekreuzigten erhebt.

Nimmt man die Darstellung des Irenäus, ohne sie mit sonstigen Daten (aus Clem. und Orig.) zu amalgamiren, so erscheint dieser Basilides fast wie ein Doppelgänger des Saturninus.

Ganz andere Grundanschauung herrscht in dem Basilides des Elenchus von Hipp. Er geht aus von dem uranfänglichen, über alle Namen und Bestimmungen liegenden Nichts, das nicht Materie, nicht Substanz, nicht Geistiges, nicht Sinnliches, nicht Mensch, nicht Gott ist, sondern ein lauteres Nichts. Da nun so Nichts war, wollte der nichtseiende Gott eine Welt schaffen — aber das Wollen ist selbst schon ein uneigentliches Bild, er wollte ohne Vernunft, Willen und Sinn — und brachte einen Weltsamen hervor, der, selbst noch nichts Bestimmtes seiend, doch alles potentiell und in ungesonderter Mischung in sich hatte, d. h. der Uranfang ist hier ganz kosmo- und theogonisch gedacht; der Gegensatz von Gott und Welt tritt selbst erst aus dem uranfänglichen Nichts, das potentiell Alles ist, heraus, aber auch jetzt so, dass Gott noch als Nichtseiender (reine Möglichkeit des Inhalts), die Welt als Allsame (πανσπερμία) erscheint.

Im bewussten Gegensatz gegen den Emanationsgedanken (keine προβολή!) lässt Basilides auf dieser ersten Grundlage alles von Unten nach Oben, vom Schlechtern zum Bessern streben, da Nichts so thöricht sei, umgekehrt vom Bessern zum Schlechtern (abwärts) zu streben. Princip der Entwickelung ist daher nicht Emanation, sondern Evolution, Scheidung des in der ursprünglichen πανσπερμία unterschiedslos Gemischten, Sonderung und Herstellung eines Jeden an seinen bestimmten Ort (εἰς τὰ οἰκεῖα) (Hipp. VII, 27, p. 244, DS. p. 378, 33 sq., vgl. mit Clem., Strom. II, 8, p. 448 P. 20, p. 488 P.). In dem Allsamen ist auch die dreigetheilte Sohnschaft (υἱότης) enthalten, welche durchaus eines und desselben Wesens (ὁμοούσιος) ist mit dem nichtseienden Gott und zu diesem wegen seiner überschwänglichen Schönheit und Anmuth emporstrebt (der nichtseiende Gott — die reine Potentialität — zugleich vorgestellt als die Zweckursache). Zuerst löst sich aus der Vermischung der feinste Theil der Sohnschaft und erhebt sich mit Gedankenschnelle zum Nichtseienden (in ihm

also wird die göttliche Potentialität bereits actuell). Die zweite, etwas gröbere Sohnschaft bedarf zu ihrer Erhebung gleichsam als eines Flügels des heiligen (dienenden) Geistes, der, selbst hebend, doch zugleich von der zweiten Sohnschaft emporgehoben, doch nur bis an die Grenze des nichtseienden Gottes und der freien Sohnschaft gelangen kann, daher er in der Nähe der Sohnschaft und jenes seligen unsagbaren Ortes gelassen wird, aber gleichsam einen Geruch der Sohnschaft in sich behält. Der Geist bildet nun als πνεῦμα μεθόριον die Grenze zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt (denn die oberste Theilung aller Dinge ist diese zwischen κόσμος und ὑπερκόσμια (VII, 22, p. 364, 8; 27, 33 p. 378, 33; cf. Clem., Strom. IV, 26, p. 639 P.). Die dritte Sohnschaft, die der Reinigung bedürftige, bleibt noch zurück, Wohlthat gebend und empfangend. Nun erhebt sich aus der πανσπερμία der grosse Archon, das Haupt der Welt, bis zum Firmament und bildet, ohne zu wissen, dass es noch Höheres gebe als er selbst (Ueberweltliches, wie das Pneumatische im Allsamen), die sichtbare Welt. Er erzeugt sich zuerst (immer aus der Masse des Weltsamens) einen Sohn, der grösser und weiser ist als er selbst — das geschieht nach vorbedachtem Rath des nichtseienden Gottes — und setzt ihn, seine Schöne bewundernd, zu seiner Rechten in der Ogdoas (der achten Sphäre — über den 7 Planetensphären — als der nach Oben hin abschliessenden). In der Bildung der ganzen himmlischen (ätherischen) Welt ist seine, des grossen Archon oder Demiurgen, schaffende Thätigkeit eingegeben und geleitet von dem weiseren Sohne. Dann steigt ein zweiter Archon, ein niederer aber immer noch als unnennbar zu bezeichnender auf, dessen Ort die Hebdomas ist (die oberste der Planetensphären, diese in sich befassend) und der ebenfalls aus dem ihm Unterworfenen einen Sohn bildet, der grösser ist als er selbst (hier kann sich die Ausspinnung der himmlichen Welten bis zu 365 und die Bezeichnung des obersten Archon als Abrasax anschliessen, von der es zweifelhaft bleibt, ob Hippolyt sie aus Irenäus oder dessen Quellen aufgenommen hat oder in seiner eigentlichen Quelle selbst gefunden; jedenfalls wird sie gelegentlich nachgebracht). Der eigentliche Kern der Darstellung liegt nun in der Erlösung und Herstellung der dritten Sohnschaft, die noch in der πανσπερμία zurückgeblieben (des menschlich Pneumatischen im Unterschied vom Göttlichen und Siderischen), der seufzenden Creatur. Diese ist bisher zurückgelassen in der irdischen Weltsphäre (διάστημα) um wohl zu thun, um auszuprägen und zu vollenden diejenigen Seelen, welche ihrer Natur nach bestimmt sind, hier unten zu bleiben. Sie ist aber zugleich hier geblieben, um auch Wohlthat zu empfangen, welche man in dem sich Emporringen des Geistes an den Dingen oder Seelen wird suchen können (vgl. meine Kosmol. S. 364). Die Herstellung aber geschieht durch das Evangelium, das eine neue Weltperiode herbeiführt, nachdem die Periode des grossen Archon, der Ogdoas, von Adam bis Moses, die des kleinen, der Hebdomas, von Moses bis zum Evangelium gedauert hat, auf welchen letzteren die Offenbarung an Moses und alle Propheten bis zum Soter zurückgeführt wird. Nun kam das Evangelium in die Welt und ging hindurch durch alle (himmlischen) Herrschaften und Mächte, nicht aber so, dass ein wirkliches Herabsteigen etwa der seligen Sohnschaft stattgefunden hätte, sondern so, dass vom nichtseienden Gotte und der ersten Sohnschaft eine geistige Fernwirkung ausging (wie der Blick des entfernten Feuers das indische Naphta entzündet). Evangelium wird daher geradezu erklärt als ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις, ἣν ὁ μέγας ἄρχων οὐκ ἠπίστατο (VII, 27, p. 376, 7).

zuerst erfasst von dem Sohne des grossen Archon, der es diesem offen-

bart (er wird hier auch als der neben ihm sitzende Christus bezeichnet), so dass der Archon nun staunend und sich fürchtend sich bekehrt (Hipp. VII, 26, p. 372; übereinstimmend Clem., Strom. II, 8, p. 448 P. ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου!). In gleicher Weise wiederholt sich der Vorgang in der Hebdomas. Endlich gilt es die Herstellung der noch unausgestalteten Sohnschaft in der irdischen Sphäre. Die Erleuchtung kommt von der Hebdomas her auf Jesum, Maria's Sohn, dessen Leben den Evangelien entsprechend erzählt wird. Der hiermit unvereinbare angebliche crasse Doketismus des Basilides ist auch durch die Beziehung auf die Taufe bei Clemens (Strom. I, 21, p. 408 P.; cf. Exc. Theod. 16, p. 972 P. der Geist als διάκονος) ausgeschlossen. Durch die Erleuchtung Jesu vollzieht sich in ihm und durch ihn die Scheidung und Reinigung der zurückgebliebenen Sohnschaft und die reinliche Scheidung des den verschiedenen Sphären Bestimmten. Er ist Erstling der φυλοκρίνησις τῶν συγκεχυμένων (378, 16 f.). In dem mikrokosmischen Wesen Jesu litt das Leibliche und ward der irdischen Welt (der ἀμορφία) anheimgegeben; der psychische Theil erstand aus dem Tode und ward der Hebdomas als seiner Sphäre zugeführt. Anderes gehört der Sphäre des grossen Archon an und dem Gebiete des grenzenden Geistes und fällt ihnen zu; die eigentliche Sohnschaft aber gelangt hinauf zur seligen Sohnschaft. Von Jesus aber, als dem Erstling, geht nun die Scheidung weiter, bis die ganze Sohnschaft also erhoben und in's Himmlische versetzt ist, und jedes Ding an seinen Ort kommt. Und diese letzte ist die feinste und mächtigste, so dass sie, gestärkt durch das von Oben leuchtende Licht, von selbst sich erheben kann wie die erste.

Entsprechend dem Grundtypus des Systems ist nun aber das Ziel nicht eine Auflösung der Welt, aus welcher der Geist herausgezogen ist, sondern eine ewige Beruhigung des aus der Samenhaftigkeit vollständig entwickelten Kosmos, nachdem jedes Ding an seinen Ort gekommen und damit alle Weltschmerzen beseitigt sind. Es wird über alle Stufen des Kosmos eine grosse Unwissenheit ausgegossen, vermöge deren keine Stufe über das ihr Natürliche hinausstrebt. Vgl. dazu die entsprechende Erörterung des Basilides bei Clem., Strom. II, 3, p. 433 P. über die ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος und die jeder kosmischen Naturstufe entsprechende Stufe des Glaubens und Hoffens.

Hierauf glaube ich Clem., Strom. IV, 25, p. 637 P. beziehen zu dürfen: Βασ. ὑποστατὰς δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας. Denn von der Ogd. heisst es VII, 27, p. 376, 90 ff., dass auch den grossen Archon und alle ihm unterworfenen Schöpfungen die Agnoia ergreifen wird, dass nichts strebt nach dem was naturwidrig (δικαιοσ.!) und nichts in Leiden gezogen wird (εἰρήνη).

7. Valentin und seine Schule. Literatur: H. Rossel in s. theol. Schriften II, 1847; Heinrici, Die val. Gn. u. die hl. Schr., Berl. 1871; Lipsius in JprTh. 1887.

Sie ist es, welche Irenäus in seiner Widerlegung der falschen Gnosis ganz vornehmlich im Auge hat und welche der Kirche in besonderem Grade gefährlich wurde, um so mehr als sie, trotz ihrer phantastischen Speculation, in religiöser Beziehung dem Geist des Christenthums mehr gerecht wurde. Dem Irenäus gilt die Lehre Valentins als höhere Zusammenfassung (recapitulatio d. i. ἀνακεφαλαίωσις) aller Ketzerei — wer sie widerlegt, widerlegt Alle (adv. Haeres. IV, praef.) —, Valentin als der erste, welcher von den Sekten der sog. Gnostici die Principien nahm und sie zu einer Schullehre von eigenem Gepräge

umbildete (Iren., adv. haer. IV, praef. 2; vgl. die ähnliche Aeusserung über Tatian, adv. haer. I, 28, 1).

Nach Epiphanius, welcher seiner Zeit in Aegypten noch Reste von Valentinianern vorfand, stammte Valentin von der Seeküste Aegyptens und hatte in Alexandria hellenische Bildung erhalten. Er kam unter Bischof Hygin (c. 140) nach Rom, blühte dort unter Pius (— c. 155) und blieb auch noch bis unter Anicet (155—166); sein völliger und definitiver Bruch mit der Kirche wäre aber erst nachher auf Cypern erfolgt (vgl. auch Philastr.). Indessen hat schon Justin die Valentinianer als ketzerische Sekte aufgeführt (Dial. c. Tr. 35) und nach Tertull., Adv. Val. 5 ihn selbst als häretisch bekämpft (also in dem vor der ersten Apologie geschriebenen Syntagma — vor 147?), wonach jene Notiz des Epiphanius auf Irrthum beruhen muss. Vielmehr wird es schon in Rom zum eigentlichen Zerfall Valentinians mit der kirchlichen Gemeinschaft gekommen sein; hier dürfte es gewesen sein, wo Valentin, eine jedenfalls bedeutende Persönlichkeit, nahe daran war, Bischof zu werden (Tertull., adv. Val. 4), doch sei ihm ein Anderer, als Confessor angesehen, vorgezogen worden (etwa Pius?).

In kunstvoller und tiefsinniger Weise lässt Valentin sich das verborgene und unergründliche Urwesen (Bythos) zu einer Fülle göttlicher Potenzen (Aeonen) aufschliessen und entfalten (zu einem πλήρωμα), und zwar nach dem Gesetze der Syzygien des Männlichen und Weiblichen, also in zueinander gehörigen Paaren von Aeonen. Der Gedanke der Syzygie geht zurück auf die naturalistischen Kosmogonien, welche aus Männlichem und Weiblichem die Erzeugung aller Dinge hervorgehen lassen; dieser Gedanke ist aber hier sublimirt, in transscendenter Speculation übertragen auf ontologische und metaphysische Momente der Selbstentfaltung der Gottheit, welche den Einfluss pythagoreisch-platonischer Philosophie deutlich erkennen lassen.

Aus dem Bythos (= προαρχή, προπάτωρ), dem als Syzygos die Sige oder Ennoia zur Seite steht, geht durch deren Vermittelung der Nus (= Monogenes oder Pater) und die Aletheia hervor und bilden mit jenen die Urvierheit, die Urzeugende oder Wurzel aller Dinge. Aus Nus und Aletheia gehen nun die Paare Logos und Zoe, Anthropos und Ekklesia hervor, weiter eine Zehn- und eine Zwölfzahl (5 und 6 Paare) von Aeonen, über deren Ableitung aus den früheren in den Berichten etwas verschiedene Angaben sich finden. Nach der dem Valentin selbst zugeschriebenen Darstellung (Iren. I, 11, 1 sq.) fiel einer dieser Aeonen (ohne Zweifel der letzte weibliche, die Sophia) aus dem Pleroma: die Mutter, und erzeugte nun, in Erinnerung an die höhere Welt, den Christus, aber mit einem Schatten (Moment des Defectes, der Endlichkeit). Christus, männlicher Natur, befreit sich von diesem Schatten und eilt ins Pleroma zurück (vgl. die zweite Hyiotes des Basil.). Die Mutter aber, zurückgelassen mit dem Schatten und entleert von pneumatischer Substanz, gebiert den Demiurgen oder Allherrscher (παντοκράτωρ) der niederen Dinge, und zugleich einen anderen, den Linken (ähnlich wie bei den Gnostici d. i. den Ophiten resp. Barbelognostikern = Kosmokrator). Diese Beiden, als Rechter und Linker (psychischer und hylischer), beherrschen die untere Welt. Ein Horos trennt den Bythos von den anderen Aeonen, ein zweiter Horos die Mutter vom Pleroma. Das Entscheidende für die valentinianische Auffassung liegt in dem Falle der Sophia. Dieser wird nun aber in der auf Ptolemäus zurückzuführenden Darstellung (Iren. I, 2, 8) etwas anders gefasst, und hier vollendet sich die valen-

tinianische Anschauung in folgender Weise, so dass die Gestalt einer doppelten Sophia, der oberen und unteren, entsteht.

Der weibliche Aeon der untersten Syzygie, Sophia, strebt in ungeordnetem Verlangen mit Ueberspringung der Schranke sich in den Bythos zu stürzen (sich in Erkenntniss mit ihm zu vereinigen), den in seiner unendlichen Grösse der Nus allen Aeonen offenbaren wollte, woran er aber durch die Sige gehindert ward. Der durch die σοφία hervorgerufenen Bewegung tritt der Horos (das Princip der Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranken) gegenüber; er hält die Sophia von ihrem frevelhaften Beginnen zurück, scheidet ihren verwerflichen Gedanken (ἔννοια' mit seinem πάθος aus, und diese Ennoia sinkt nun herab aus dem göttlichen Pleroma ins κένωμα. Im Pleroma aber wird durch zwei vom Nus erzeugte neue Aeonen, den oberen Christus und den (weiblich gedachten) heiligen Geist, die gestörte Harmonie wiederhergestellt. In dieser Wiederherstellung liegt zugleich die Aufklärung über die Schranken der einzelnen Aeonen, die Erkenntniss, dass ihr Bestand (ihr ewiges Beharren) ruht auf dem Unbegreiflichen des Vaters, ihre individuale Existenz und Gestaltung aber auf dem Begreiflichen desselben. Nun bringt die gesammte Aeonenwelt zum Dank dafür — gleichsam als Blüthe des göttlichen Lebens — das gemeinschaftliche Erzeugniss, den Soter oder Jesus, hervor. Die Entfaltung des göttlichen Lebens hat also hier schon zu einem Process idealer Art geführt, in welchem auch das Moment des Endlichen, der Störung mitgesetzt ist, und zu einer durch dies Moment des Endlichen vermittelten Herstellung und Vollendung, welche nun zugleich in der Ausscheidung der unreifen Frucht (ἔκτρωμα) der Sophia den Anfang des eigentlichen Weltprocesses setzt.

Diese, die untere Sophia oder Achamoth (הַחָכְמוֹת Prov. 9, 1, aber Umdeutung? s. Lips.) ist durch den Horos gestaltet, aber im Zustand verzehrender Sehnsucht im Kenoma zurückgelassen. Da wird ihr der Soter Jesus als Beistand (παράκλητος) gesandt, der ihre leidenschaftlichen Zustände (Trauer, Furcht, Rathlosigkeit) von ihr aussondert; aus ihnen entsteht die sinnliche (hylische) Welt. ihr Flehen gestaltet sich zur psychischen Natur, sie selbst aber wird zugleich durch die den Soter begleitenden Engel pneumatisch befruchtet. So tritt sie an die Spitze der sichtbaren Weltentwickelung. Ihr unbewusstes Werkzeug ist der (wesentlich psychische) Demiurg (= Judengott), der Bildner des Psychischen und Hylischen (Rechten und Linken), der 7 Himmel oder Geister (Engel) schafft, danach auch selbst Hebdomas heisst, sodass die über ihm thronende Sophia Achamoth auch Ogdoas heisst. Aus Psychischem und Hylischem bildet er den Menschen, in welchen aber durch die Sophia auch Pneumatisches eingeht. Im Ganzen repräsentirt das Heidenthum das Hylische, das Judenthum das Psychische, aber in beiden treten unter Einwirkung der Sophia Achamoth auch pneumatisch begabte Naturen auf, so auch die vom Demiurg seinem Volke vorgesetzten Könige und Propheten. Der Demiurg sendet seinem Volke den psychisch gearteten (übrigens von der Achamoth heimlich auch pneumatisch ausgerüsteten) Messias, mit welchem sich in der Taufe (bis zum Kreuzestode) der himmlische Soter verbindet. Dieser vereinigt nun mit sich die pneumatischen (gnostischen) Naturen, trennt sie und die Psychiker vom Hylischen und führt die erlöste Sophia Achamoth als seine Syzygos mit sich ins Pleroma, gefolgt von den pneumatischen Naturen, während die Psychiker mit dem Demiurgen in den Ort der Mitte erhoben werden, die Hyle aber der Verzehrung durch Feuer anheimfällt. Pneumatiker und Psychiker verhalten sich wie höhere Gnosis und einfacher Glaube.

Die hervorragende Bedeutung Valentins zeigt sich in der Verzweigung seiner Schule. Es wird eine italische und anatolische Schule unterschieden, deren wichtigste Lehrdifferenzen in dem Festhalten an der ursprünglichen Lehre Valentins von einer Sophia und in der Annahme, dass der Soter nur in einem pneumatischen Leibe zur Erlösung herabsteigt, auf Seiten der anatolischen Schule, in der Unterscheidung der oberen und unteren Sophia und der Annahme, dass der Soter auch einen psychischen Leib (Vereinigung mit dem psychischen Erlöser des Demiurg) angenommen, auf Seite der italischen Schule besteht. Diese italische Schule ist vornehmlich repräsentirt a) durch Ptolemäus, von dem die obige gnostische Construction herrührt, der aber auch in dem Brief an Flora über die Auffassung des Alten Testaments (bei Epiph., haer. 33, 3 sqq., auch in Stieren's Irenäus I, 922 sqq.; bei Grabe, Spicilegium Patr. II, 692 ff. und bei Hilgenfeld, ZwTh. 1887, 214—230), ebenso wie die Fragmente Valentin's selbst (bei Stieren I, 909—921; Hilgenfeld, Ketzergeschichte 293—305), zeigt, wie in der praktischen religiösen Literatur jene speculativen Constructionen mehr in den Hintergrund treten; und b) durch Herakleon (nach Hippol., Ref. V, 35), von dem wir im Commentar des Origenes über das Johannesevangelium bedeutende Fragmente besitzen.

Der anatolischen Schule gehören die in den Werken des Clemens Alex. uns erhaltenen Excerpte des Theodotus (ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί, Opp. p. 966—989), wie der sonst unbekannte Axionicus in Antiochia (Tertull., Adv. Val. 4; Hippol. l. 1) und Ardesianes (Bardesianes?) an. In jenen Excerpten geben namentlich §§ 29—42 eine in sich zusammenhängende Darstellung, welche dem ursprünglichen System Valentins noch näher zu stehen scheint, als die ptolemäische Ausbildung (vgl. Lipsius in JprTh. 1887, 629 ff.).

Zu den (italischen) Valentinianern ist auch Marcus und seine Schule (Marcosianer) zu rechnen, die sich (nach Irenäus' aus eigener Wahrnehmung geschöpfter Darstellung) einerseits in abstruse Zahlenspielerei, anderseits praktisch in wüste und unsaubere magische Künste verlaufen. Auch andere zeigen, ohne strenges Festhalten valentinianischer Lehre den befruchtenden Einfluss Valentin's, z. B. die Doketen (s. meine Kosmol. S. 323—335).

8 Cerdon und Marcion. Literatur: A. Hahn, De gnos. M. antin., Regiom. 1820—25; A. Harnack in ZwTh. 1876 und Dogmengeschichte I, 197—214.

Die Unterscheidung des Schöpfers und Gottes der sichtbaren Welt als eines untergeordneten Wesens vom höchsten Gott und das Offenbarwerden dieses bisher verborgenen Gottes im Christenthum ist ein überall in der Gnosis hervortretender Gedanke. Er tritt aber in eine ganz neue praktische Beleuchtung im Marcionitismus, wo er zum Träger des Glaubens an die in Christus offenbar gewordene erlösende Liebe Gottes als an etwas schlechthin Neues, Einziges und bisher Verborgenes gemacht wird. Im starken Bewusstsein davon, wie wenig im gemeinen kirchlichen moralgesetzlichen Christenthum der Zeit das Evangelium im Evangelium zur Geltung komme, wird der paulinische Gegensatz von Evangelium und Gesetz auf jenen metaphysischen Gegensatz zu gründen versucht.

Gleichwohl darf die Abhängigkeit auch dieser höchst originellen und praktisch bedeutsamen Erscheinung vom Geist des Gnosticismus darum nicht verkannt werden. Sie drückt sich aus in dem durch Irenäus und Tertullian

durchaus glaubhaft bezeugten Verhältniss Marcion's zu dem syrischen Gnostiker Cerdon, der zu des Bischofs Hygin Zeit (c. 136—140) nach Rom gekommen (Iren. I, 29, 1) und dort bald mit seinen Lehren in der Gemeinde Anstoss erregt, bald wieder den Zusammenhang mit ihr festzuhalten versucht hat (Iren., Adv. haer. III, 4, 3). Er hat bereits gelehrt, dass der von Gesetz und Propheten verkündigte Gott nicht der Vater unseres Herrn Jesu Christi sei, und auf ihn wird auch die Architectonik des Systems, das sich Marcion für die Geltendmachung seiner religiösen Ideen als Unterlage aneignete, zurückzuführen sein.

Marcion, geboren zu Sinope in Pontus, seines Zeichens ein Schiffsherr (ναύκληρος), ist unter Antoninus Pius zur Zeit des römischen Bischofs Pius (c. 140—155, sub Pio impius [Tert.]) wohl anfangs der vierziger Jahre nach Rom gekommen, vielleicht hier erst Christ geworden, wenigstens hat er der römischen Gemeinde „in der ersten Glut des Glaubens" (Tert.) eine erhebliche Summe geschenkt. (Andere, aber wohl weniger sichere, alte Nachrichten machen ihn freilich zum Sohne eines Bischofs in Sinope und lassen ihn dort bereits wegen Verführung einer Jungfrau aus der Kirchengemeinschaft ausgestossen sein.) In Rom unter den Einfluss Cerdons gerathen, ist er mit der römischen Gemeinde zerfallen, welche ihm sein Geld zurückgegeben haben soll. Zuletzt wäre er zur Versöhnung mit der Kirche bereit gewesen, die aber als Bedingung der Wiederaufnahme verlangte, dass er die durch ihn Irregeführten wieder zurückbrächte, wäre aber noch vor der Erfüllung vom Tode ereilt worden (?).

Marcion hat noch unter Anicet (c. —166) geblüht. Die Worte des Clemens (Strom. IV, 8, 66, p. 593) nöthigen nicht unbedingt, ihn bei Abfassung dieser Stelle noch als lebend zu denken, wiewohl dieser Sinn sich zunächst darzubieten scheint.

Der Gott des Alten Testaments, der Schöpfung und des Gesetzes erschien ihm nicht nur als der harte, gerechte, leidenschaftlich-zornige Gott, sondern auch als Hervorbringer übler Dinge (ego sum qui condo malum, sagt er selbst im A. T.), als an Kriegen Gefallen findend, als kleinlich in seinen Massregeln und widerspruchsvoll in seinen Beschlüssen (den etwas reuen kann), als Schöpfer einer keineswegs vollkommenen Welt (nimirum grande opus et deo dignum mundus! spotten die Marcioniten).

Dieser Juden- und Gesetzesgott steht nicht etwa als das absolut böse Princip dem höchsten guten Gott gegenüber, sondern als der geringere beschränktere (κοσμοκράτωρ, Irenäus, entsprechend der Bedeutung dieses Ausdrucks in der syrischen Gnosis, vgl. auch das Schema Justins) dem höheren (rein überweltlichen) Gott, und er steht anderseits eng zusammen mit der Materie oder Hyle, aus welcher er die Welt bildet (dem weiblichen kosmogonischen Principe; vgl. Clem., Strom. III, 3, 3, p. 515; Tert., Adv. Marc. I, 15; Hippol., Ref. epit. X, 19; die späteren: Ephraem, Theodoret; Esnig [s. meine Kosmol. 378], mag letztere Darstellung auch mythisch ausmalen). Beide als die zunächst weltbildenden Mächte haben hinter und über sich den höchsten guten verborgenen Gott, den in ewiger Ruhe verharrenden, der übrigens auch (ebenfalls entsprechend dem allgemein gnostischen Schema) eine höhere himmlische Welt um und unter sich hat (der grössere Gott hat auch Grösseres als die Welt hervorgebracht; Just., Apol. I, 26; vgl. Tert., Adv. Marc, I, 15). Plötzlich und unvorbereitet (denn das A. T. gehört dem Judengott und enthält nicht etwa schon eingestreute Offenbarungen des höheren) sendet nun der gute (lieb-

reiche, gnädige) Gott seinen Sohn Christus, den spiritus salutaris (Tert., Adv. Marc. I, 19) in einem Scheinkörper herab, der zur Zeit des Pontius Pilatus in Judäa auftritt, den guten Gott offenbart und sich durch seine Wunder documentirt. Da er Gesetz und Propheten und alle Werke des Weltschöpfers auflöste, wurde er von den Fürsten dieser Welt (1 Cor. 2, 8), den Engelmächten des Schöpfers, ans Kreuz geschlagen, was aber ihn selber als unkörperlich nicht traf. Er verkündigt die Religion der Liebe und Freiheit vom Gesetz des Schöpfers, letzteres aber nicht etwa im Sinne eines libertinistischen Antinomismus. Wegen der Strenge des Lebens heisst Marcion bei Tertullian stoicae studiosus, bei Hippolyt Cyniker. Die Gläubigen, denen der gute Gott offenbart wird, haben sich der Güter und Genüsse dieser Welt des Schöpfers möglichst zu enthalten, namentlich der Geschlechtsgemeinschaft und des Fleischgenusses, wie denn auch der Leib keinen Theil hat am Heil, sondern nur die Seelen, nämlich derer, welche sich dem Evangelium aufschliessen. Da alles Schwergewicht auf dem Glauben an göttliche Liebe liegt, lässt er Kain und alle Uebelthäter des A. T. wie alle Heiden von dem in den Hades hinabsteigenden Erlöser erlöst werden, da sie alle mit Verlangen sich ihm zuwenden, während alle gesetzlich Frommen des A. B., welche gewohnt sind, dass ihr Gott sie immer in Versuchung führte, kein Zutrauen zu der Verkündigung gewinnen können und desshalb im Hades bleiben.

Das früh von Judaisten verfälschte Evangelium ist in seiner Reinheit herzustellen. Als das ächte Evangelium enthaltend, stellt er das von angeblichen Fälschungen gereinigte Lucasevangelium (in welchem, was von der Geburt Jesu handelt und was in den Worten des Herrn den Schöpfer als Vater Jesu erscheinen lässt, beseitigt ist) und die wahren, in gleichem Sinne emendirten Paulusbriefe (als ἀπόστολος, die 10 paulinischen Briefe ohne die Pastoralbriefe) auf, sie begleitend mit seinen Antithesen, welche den Widerspruch zwischen Evangelium und Gesetz aufweisen sollen. (Herstellungsversuch des Evangeliums und Apostolos Marcion's bei Hilgenfeld, Krit. Unters. über das Evangelium Justin's, der clem. Hom. u. Marcion's 1850, S. 389—475, und Derselbe, Theol. Jahrbb. 1853, 192—244, und ZhTh 1854, 426—484, der Antithesen auch bei A. Hahn, Antitheses M., Regiom. 1823. Von einem Commentar Marcion's zum Evangelium finden wir wahrscheinlich Spuren bei Ephraem, Evangelii concordantis expositio in lat. trans. a. J. B. Aucher, ed. Moesinger, Venet. 1876; vgl. A. Harnack in ZKG IV, 471 ff.)

Für die Sonderstellung Marcion's innerhalb der Gnosis ist sehr bedeutsam seine Verwerfung der allegorischen Auslegung des A. T. (Orig. in Matth. tom. 15, 3) und dass er im Gegensatz gegen die aufkommende disciplina arcani die Katechumenen mit den Gläubigen beten liess und sie zur Mysterienfeier zog (s. d. Stellen bei Hilgenfeld 530).

Marcion hatte eine erhebliche Anzahl von Schülern, welche aber, wie es scheint, in der praktisch-religiösen Grundrichtung mit ihm wesentlich einig, in der zu Hülfe genommenenen theologischen Construction (die hier in der That das Secundäre ist, theoretische Substruction für die prakt. rel. Stellung) sich mannigfache Abweichungen erlaubten; dass einige ausdrücklich von drei Principien sprachen (dem Guten, dem Gerechten und der Hyle — so Syneros), war nach dem Obigen keine eigentliche sachliche Abweichung, nur eine andere Ausdrucksweise, ebenso wenn Prepon von einem guten und einem bösen Princip und vom Gerechten als einem Mittleren sprach. Dagegen betonte einer der hervorragendsten

Schüler, Apelles, der übrigens die Unzulänglichkeit menschlicher Gedanken gerade über die höchsten göttlichen Dinge anerkannte, sich an die Stimme des Glaubens halten, Streit vermeiden und allen denen die Seligkeit zugestehen wollte, welche auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung setzten, falls sie nur in guten Werken erfunden würden, dass er seinerseits an der Einheit des göttlichen Princips festhalte. Er suchte dies dadurch zu erreichen, dass er, während Marcion den gerechten Gott als Schöpfer dem höchsten Gott gegenübergestellt hat, ohne auf ein ursprüngliches Verhältniss der Ableitung zu reflectiren, seinerseits in Analogie sonstiger gnostischer Vorstellungen den Weltschöpfer ausdrücklich zu einem (indirect von der höheren Welt des höchsten Gottes abzuleitenden) Engel machte (angelus inclytus, Tert.), der nach dem Muster der himmlischen Welt, aber nur in unvollkommener Weise, die sichtbare Welt geschaffen, daher auch über deren Mängel Reue empfinde; von diesem, dem Schöpfer, unterscheidet er aber den Gott Israels als den feurigen Gott der niederen Zeugung, der die Seelen in diese Sinnlichkeit herabgelockt hat aus der oberen (er ist wohl identisch mit dem πνεῦμα ἀντικείμενον bei Rhodon). Wenn ihm ausserdem noch eine Ursache des Bösen zugeschrieben, also trotz der Behauptung des Apelles (bei Rhodon) von seinem Festhalten an der Einheit des Princips hier sogar (von Hippolyt) 4 Principien gerechnet werden, so rücken eben 3 von diesen 4 in die Kategorie von abgeleiteten (engelartigen) Weltmächten herab, etwa nach saturninischem oder ophitischem Vorbild [1]). Die grosse Bedeutung des Marcionitismus zeigt sich auch in der ganz besonders angelegentlichen Bekämpfung desselben durch die Kirchenlehrer, die in ihm gerade wegen seines viel reicheren religiös-ethischen und praktischen Gehalts einen besonders gefährlichen Feind erkannten, da seine blasphemia creatoris die Grundlage der religiösen Weltanschauung des Christenthums zu erschüttern drohte. Schon Justin d. M. hat ihn in einem eigenen Werke bekämpft, der Bischof Dionysius von Corinth (seit c. 177) die Gemeinde von Nicomedien vor ihm gewarnt; Theophilus von Antiochien, Philippus von Gortyna, Modestus haben gegen ihn geschrieben (auch, gegen den Doketismus Marcion's, Melito von Sardes περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ, nach Anast. Sinait. hodeg. in Acephalos c. 13), ebenso Rhodon (Fr. b. Euseb.). Neben Irenäus tritt ganz besonders werthvoll Tertullian (Adv. Marcion. 5 Bücher) hervor. (Spätere: Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marc., vgl. Hückstädt über dasselbe 1875 und dazu Hilgenfeld, ZfwTh 1876, wie es scheint aus dem 3. Jahrh.; der pseudoorigen. Dial. Adamantii de orthod. fide, vgl. jetzt Caspari, Kirchenhist. Anecdota I, 1883 und 1875; Zahn, ZKG IX, 193 ff.; Esnig, armen. Bisch., Zerstörung der Ketzer, übers. von Neumann, ZhTh 1834, und W. Windischmann in den bayr. Annalen für Vaterlandskunde 1834 [25. Januar]; franz.: Le Vaillant de Florival, Paris 1853; Berichtigungen dazu von Hübschmann, bei Hilgenfeld, ZwTh 1876, S. 84 f.)

Die Ausgänge der Gnosis.

1. Im syrischen Osten der Kirche, unter noch unfertigen kirchlichen Verhältnissen, hatte schon der Apologet Tatian, ein Schüler Justin's d. M. (seit 172 im Osten), mit seiner Evangelienharmonie Eingang gefunden, obwohl er bereits im Westen durch gnostische Meinungen Anstoss gegeben, die sich an seine

[1]) Die Auffassung des Apelles durch A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica 1874, vermag ich mir nicht anzueignen.

enkratitische (s. u.), d. h. schroff asketische Stellung (Verwerfung der Ehe und des Fleisch- und Weingenusses), die sichtbare materielle Schöpfung herabsetzend und nicht auf Gott selbst zurückführend, anschlossen. Er lehrte einen vom höchsten Gott, dessen Wesen auch er in Aeonen sich entfalten liess, unterschiedenen Demiurgen, der im Schöpfungswerk nicht gebietend, sondern flehend oder wünschend gesprochen: es werde Licht! Dazu sprach er dem gefallenen Adam, den schon seine Apologie des höheren Geistes und damit des göttlichen Ebenbildes verlustig gehen liess, die Seligkeit ab. Seine Evangelienharmonie blieb gleichwohl Jahrhunderte lang unbeanstandet im Gebrauch in der syrischen Kirche (und wurde ganz erst in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts beseitigt).

2. (Hilgenfeld, Bardes., der letzte Gnost., Leipz. 1864.) Ebenso nimmt etwas später bei unzweifelhaft gnostischen Ideen Bardesanes in Edessa eine einflussreiche kirchliche Stellung ein. Geboren 154 in Edessa und am Fürstenhofe wohl gelitten als feiner Weltmann, hat er noch den Sturz seines Freundes Abgar VIII. (A. bar Manu) durch Caracalla (217) und die Herrschaft des Antoninus von Emesa, genannt Elagabal (218—222), erlebt und ist dann in hohem Alter gestorben. (Aus der Verwechselung dieses Antoninus mit Marc. Aurelius Ant. wird es zu erklären sein, wenn nach Eusebius die griechischen Quellen den Bardesanes etwas in der Zeit hinaufrücken und um 170 blühen lassen, während die richtige Datirung aus der edessenischen Chronik [Assem. Bibl. Or. I, 389], mit der Porphyrius und der armenische Chronist Moses von Chorene stimmen, zu entnehmen ist; vgl. A. v. Gutschmid im Rhein. Mus. N. F. XIX.) Bardesanes hat eine bedeutende kirchliche Wirksamkeit geübt, auch in Armenien, wiewohl ohne Erfolg, das Christenthum verkündigt, und sich zeitweise in die Festung Ani bei Kars zurückgezogen. Hippol., Ref. VII, 31 nennt diesen seinen Zeitgenossen daher einen Armenier. Er ist der Vater des syrischen Kirchenlieds geworden, dessen Hymnen sich so eingelebt hatten, dass im 4. Jahrhundert noch Ephräm der Syrer sie um ihrer gnostischen Färbung willen durch rechtgläubige zu verdrängen suchte; er hat eine Schrift gegen die Götzen, einen Brief an den Kaiser (im Interesse des Christenthums) geschrieben, ebenso eine Schrift gegen die Marcioniten (der Marcionit Prepon schrieb an ihn, s. Hippol. l. c.), aber auch eine über die Geheimnisse und über das Licht und die Finsterniss. Seine gnostischen Ansichten, welche in jenen Hymnen einen freilich schwer deutbaren Ausdruck fanden (s. A. Hahn, Bardesanes Gnost. Syrorum primus hymnologus 1819; vgl. Macke in ThQS 1874), lassen eine Aeonen- und Syzygienlehre erkennen, welche die alten als valentinianisch ansehen (doch Theodoret, Haer. fab. comp. 22 als sehr vereinfachte valentinianische Lehre), manche neueren Gelehrten als mehr auf Syrisch-Ophitischem ruhend; ferner eine doketische Ansicht von Christus; sein Gegensatz gegen Marcion gilt aber dessen schroffer Verwerfung des A. T. Das von Eusebius (Praep. ev. VI, 10) griechisch mitgetheilte, umfangreiche Fragment einer dem Bardesanes zugeschriebenen Schrift, welches vom Fatum handelt, gehört der syrisch vollständig aufgefundenen Schrift: Buch der Gesetze der Länder (Cureton, Spicil. Syr. 1855, übersetzt u. erklärt von Merx, Bardesanes, Halle 1863), an, das, von Bardesanes in dritter Person redend, aus seiner Schule herrührt und, bei festgehaltener Ansicht von einem gewissen Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Handlungen und Schicksale, doch bemüht ist, die sittliche Freiheit zu wahren. Es bezeichnet wohl den der monotheistischen und kirchlichen Auffassung sich nähernden Theil seiner

Schule, während ein anderer Theil den Dualismus geschärft und später manichäische Einflüsse aufgenommen zu haben scheint. Die Sekte soll sich später weit nach Osten verbreitet haben, ja bis nach China (vgl. Schahrastani und Fihrist, letzteren bei Flügel, Mani 192 ff.).

3. Die originelle Gestaltungskraft der eigentlichen Gnosis erlischt mit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts, aber die gnostischen Ideen wuchern noch länger üppig fort. Ein Zeugniss davon ist das einzige uns vollständig erhaltene gnostische Erzeugniss (wenn man absieht von gnostisch gefärbten apokryphischen Evangelien), die dem 3. Jahrhundert angehörige Pistis Sophia (P. S. opus gnosticum Valentino adjudicatum, e Cod. Ms. Coptico Londin. descriptum latine vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1853), in welcher auf ophitisch-valentinianischer Grundlage Fall und Erlösung der Sophia dargestellt wird. Ein sehr reich ausgesponnener Emanatismus wird vorausgesetzt, doch wendet sich das Interesse mehr den praktischen Lehren von der Sünde und der Busse, den verschiedenen Läuterungsstufen der Seele zu.

C. Die entscheidenden Grundgedanken der gnostischen Philosophie.

Diese lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Das Christenthum, welches praktische Heilslehre ist, wird im Sinne einer religiös-speculativen Weltanschauung gedeutet, als religiöse Erkenntniss des Weltprocesses, welcher zur Erlösung des Geistes führt.

2. Mit der Trennung des Weltschöpfers (und Gesetzgebers) vom höchsten Gott wird die wesentliche Grundlage der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, auf welcher das Christenthum ruht, zerstört: die blasphemia creatoris! An die Stelle der alttestamentlichen, der ganzen übrigen antiken Welt fremden Vorstellung von der Schöpfung, tritt die eines Weltprocesses theo- und kosmogonischer Art, welcher von Evolutionen oder Emanationen des göttlichen Urgrundes ausgeht, und wobei es zur gegenwärtigen Welt meist durch eine Katastrophe kommt, welche immer etwas von einem Fall des Geistes ins Materielle an sich hat, oder von einem Urgeschick, in welchem untergöttliche oder widergöttliche Mächte das Zustandekommen dieser Welt bewirken, in der das von Gott Stammende in der Entfremdung vom Göttlichen gleichsam wider Willen festgehalten wird.

3. Dem entsprechend erscheint der christliche Gedanke der Erlösung (Erhebung über die Welt und Befreiung von der Welt) unter dem Gesichtspunkt der Auflösung des Weltprocesses, der Ueberwindung kosmischer Mächte und Befreiung des Geistes von der Materie.

4. Ueberall macht sich daher ein dualistischer Zug wahrnehmbar, wenn auch keineswegs überall in derselben Weise der Unter-

scheidung zweier uranfänglichen Principien. Vielmehr findet man eine ganze Stufenleiter vom groben materialistisch gedachten Dualismus bis hinauf zu einem philosophisch sublimirten, welcher das dualistische Moment in die Entfaltung der göttlichen Potenzen selbst verlegt, resp. bis zu pantheistisch gefärbter Ableitung der Gegensätze aus der Indifferenz des Urgrundes. Die rein religiösen Gegensätze von Welt und Reich Gottes, von Fleisch und Geist, sind zu Gegensätzen kosmischer Mächte erweitert und umgedeutet; damit werden sie einerseits aus dem Ethischen ins Physische gezogen, anderseits steht der Begriff der Erlösung auf dem Punkte in das Zusichselbstkommen des Geistes aufgelöst zu werden.

5. Christus wird in den Wendepunkt der religiösen Menschheitsgeschichte gestellt, dieser aber wird zum Wendepunkt der gesammten kosmischen Entwicklung erhoben. Christus bezeichnet das Eintreten und Offenbarwerden des göttlichen geistigen Princips in der sichtbaren Welt, also das Offenbarwerden des bisher verborgenen Gottes, und damit das Aufgehen des neuen Lebens für Alle, die sich dieser Offenbarung aufschliessen (oder sie zu fassen vermögen), und sich den erforderlichen asketischen und mysteriösen Bedingungen unterwerfen.

6. Wie die Gottheit (obwohl in den einzelnen Systemen in sehr mannigfaltiger Weise) sich in verschiedene göttliche Potenzen (Aeonen) entfaltet, so wird in Christus eine dieser Potenzen in der sichtbaren Welt erscheinend resp. aus der Vermischung aufleuchtend gedacht, aber diese himmlische Potenz wird überall irgendwie als erlösendes Agens unterschieden von seiner sichtbaren Erscheinung — sei es, dass diese als ein wirklicher Mensch gedacht wird, der ein vorübergehender Träger des himmlischen Christus ist, oder dass die Leiblichkeit Christi selbst nur ein himmlisches (psychisches, nicht eigentlich materielles) Gebilde ist, oder endlich so, dass die menschliche Erscheinung lediglich zum Schein wird. Doketismus.

7. Die Unterscheidung der Pneumatiker als der wahren Gemeinde der nach ihrer Natur für Aufnahme der Geistesoffenbarung und des göttlichen Lebens Empfänglichen, und der Hyliker, der dem Untergange Verfallenen, und endlich bei Valentin und auch sonst der Psychiker als der für die eigentliche Offenbarung des Geistes zwar nicht Fähigen, denen aber doch im populären Glauben (Pistis als die Vorstufe der Gnosis) eine gewisse Erkenntniss des Göttlichen und dem entsprechende Seligkeit zugänglich ist.

8. Von dem ganzen Realismus der urchristlichen eschatalogischen Hoffnungen (sichtbare Wiederkunft Christi, Auferstehung des Leibes

und Herrlichkeitsreich Christi) wendet sich die Gnosis ab. Das Ende ist ihr Befreiung des Geistes von der Sinnlichkeit und der Qual der Endlichkeit.

9. In der ethischen Auffassung spiegelt sich die dualistische Grundanschauung; der Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit wird metaphysisch verabsolutirt. Die mächtige praktisch-asketische Richtung des alten Christenthums erhält eine theoretische (metaphysische) Grundlage und wird dadurch verschärft und auf die Spitze getrieben. Oder aber der Geist, gegenüber dem Materiellen als das Wesentliche angesehen, lässt das Gebiet der sinnlichen Lebensäusserungen als indifferent erscheinen; es entwickelt sich ein grundsätzlicher Libertinismus oder wenigstens eine Richtung auf Weltförmigkeit.

D. Allgemeines über die kirchliche Bedeutung der Gnosis.

1. Die Gnostiker suchten zunächst in den Gemeinden mit ihren Lehren sich geltend zu machen und Anhang zu gewinnen und wussten in den östlichen Gegenden zum Theil dem jungen Gemeindechristenthum selbst eine gnostische Färbung zu geben oder sich in demselben in Ansehen zu halten (Tatian und Bardesanes in der syrischen Kirche). Auf hellenisch-römischem Gebiet suchten sie in den Gemeinden als Esoteriker zu wirken und Schulen oder Conventikel zu bilden (nostra suffodiunt ut sua aedificent, Tert., De praescr. 42), so dass ihre Anhänger noch einen gewissen Zusammenhang mit den Gemeinden festzuhalten suchten und sich als die pneumatische Elite der Kirche ansahen. Aber die grossen Vertreter der gnostischen Schulen werden hier schon früh von der Kirche als Eindringlinge zurückgewiesen und ihre Secten bilden nun bis weit in das dritte Jahrhundert hinein eine fortwährende Beunruhigung für die Kirche. Doch zeigen sie bei der wachsenden Zwiespältigkeit der Meinungen und der individuellen Willkür ihrer Speculationen im Ganzen geringe Stetigkeit und Widerstandskraft. Dagegen tritt Marcion mit dem Anspruch auf Reformation der Kirche selbst und Zurückführung auf ihre wahren, ursprünglichen Grundlagen auf, und die marcionitische Gegenkirche, in welcher die gnostische Theorie nur als die Stütze des religiösen Evangeliums erscheint, entwickelt eine viel zähere Lebenskraft. Nach beiden Seiten hin aber, sowohl gegenüber jener Bedrohung durch innere Zersetzung als gegenüber dieser Bekämpfung wird die Kirche genöthigt, sich auf bestimmterer Grundlage als bisher strenger zusammenzufassen und sich vor Zerfall in zwiespältige Meinung und Auflösung des festen Gemeindebestandes zu sichern.

2. Die Gnostiker sehen sich für ihre, den gemeinchristlichen Anschauungen fremdartig gegenübertretenden Ideen, welche doch als der höhere Sinn des Christenthums gelten sollen, genöthigt, einen Rückhalt zu suchen in dem ausdrücklichen Rückgang auf die Quellen kirchlicher Ueberlieferung. Sie berufen sich auf angebliche apostolische Männer, die von Jesus her ihnen ächte religiöse Wahrheit übermittelt hätten, wie Basilides auf Glaukias, einen Hermeneuten des Petrus (Clem. Strom. VII, 17, 106 sq.), oder auf Matthias (Hipp. Ref. haer. 7, 20), Valentin auf Theodas, einen Bekannten des Paulus (Clem. Al. a. a. O.), die Ophiten auf Mariamne und durch diese auf Jacobus, den

Bruder des Herrn (Hipp. Ref. 5, 7. 10, 9) u. A. m. Sie berufen sich auf eine Geheimüberlieferung von Jesus her, welche nicht Allen Alles, sondern gewisse Dinge nur wenigen Auserwählten mitgetheilt habe (Tert. De praescr. h. 25; Irenäus öfter). Aber sie müssen sich auch auseinandersetzen mit den vorhandenen schriftlichen Denkmälern der apostolischen Zeit. Die vorhandenen schriftlichen Fixirungen der evangelischen Ueberlieferung beginnen sie nach ihren Ideen auszudeuten mit den Mitteln der allegorischen Erklärung, welche am A. T. ja allgemein von den Christen geübt wurde. Daher sind die Gnostiker die ersten, welche in der Kirche exegetische Thätigkeit an neutestamentlichen Schriften üben (Basilides' 24 BB. ἐξηγητικά über das Evangelium, Heracleon's Commentar zum Johannesevangelium, Marcion's Evangelienerklärung, s. Harnack in ZKG 4, 500 ff.) und welche sich auf apostolische Schriften als auf autoritative berufen (s. die Benutzung und Ausdeutung apostolischer Stellen neben den evangelischen in den von Hippol. Ref. excerpirten gnostischen Schriften, die excerpta ex scriptis Theodoti in Clem. Al. opp., und den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora, Epiph., Haer. 33). Beide werden mit extremer Willkür behandelt (vgl. Jacobi, in der deutschen Zeitschr. f. chr. W. 1851, 28 f. 1853, 24 f.; Scholten, Die ältesten Zeugen betr. die Schriften des N. T., übers. von Manchot 1867; Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge u. s. w. 1868, und besonders G. Heinrici, Die valent. Gnosis und die heil. Schrift 1871). Daran schliesst sich weiter die ihnen Schuld gegebene Schriftverfälschung, insbesondere Veränderung der Evangelien durch Weglassung und Zusätze (Tert. Praescr. 17, 38; Dionys. Cor. bei Euseb. 4, 23; Clem. Strom. 4, 6; Orig. c. Cels. 2, 27). In der Umgestaltung der evangelischen Ueberlieferung macht sich häretische Tendenz geltend.

Neben dem sog. Hebräerevangelium (s. Weiss, Einleit. ins N. T. S. 495 f.), welches sich als im Namen der 12 Apostel von Matthäus geschrieben gab, gehört hierher besonders das εὐαγγ. κατ' Αἰγυπτίους, dessen die Naassener (Hipp. Ref. 5, 7) und die Enkratiten (Clem. Al. 3, 13, 93; 3, 9, 63) sich bedienten, das Thomas-Evangelium bei den Peraten (Hipp. Ref. 5, 7)[1] und das Evangelium des Petrus (Euseb. 6, 12) u. A. Ueberhaupt wuchert der Trieb apocryphischer Schriftstellerei (S. 122; vgl. Iren. 1, 20, 1). Neben die ebionitische Apostelsage, welche Jacobus und Petrus verherrlicht auf Kosten des Paulus (S. 105 f.) und deren häretische Tendenz dann in den Acta Petri et Pauli kirchlich neutralisirt erscheint, treten nun apocryphische Apostelgeschichten von gnostisch-asketischer Tendenz; so die gnostischen Johannes-Acten (Th. Zahn, Acta Joannis, Erl. 1880, 193—252), die auf den Namen des Schülers Johannis, Leucius, zurückgehen, dem später (seit dem 4. Jahrh.) die bei Gnostikern und Manichäern angesehenen περίοδοι τῶν ἀποστόλων (Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus) zugeschrieben werden.

Die in katholischer Umarbeitung erhaltenen Thomas-Akten (M. Bonnet, Supplement. cod. apocr. I. Acta Thomae, graece etc. Lips. 1883), in denen A. v. Gutschmied (Rhein. Mus. N. F. 19. Bd.) eine buddhistische Legende benützt finden will, lassen noch den gnostisch-enkratitischen Charakter der ur-

[1] In dem bekannten Evangelium Thomae (Tischendorf, Ev. apocr. p. 134 ff.), welches schon von den Marcosianern benützt scheint und dem Origenes bekannt ist, findet sich der hier citirte Ausspruch nicht.

sprünglichen leucianischen erkennen, ebenso die in vielfachen Bearbeitungen vorhandenen Andreas-Akten. — Uebrigens geht diese Schriftstellerei in üppig wuchernde Legenden und romanhafte Wundergeschichten über, in denen Wundersucht und Verherrlichung asketischer Heiligkeit das Bestimmende sind. In einem Falle wissen wir, dass von der Kirche die fromme Fälschung entlarvt wurde; ein kleinasiatischer Presbyter wurde als geständiger Verfasser der Acta Pauli et Theclae abgesetzt (s. F. Schlau, Die Akten des Paulus u. der Thekla, Leipz. 1877). — Ueberhaupt s. Lipsius, die apokr. Apostelgg. Leipz. 1883. 2 Bde.

Sonst haben die Gnostiker sich auch auf prophetische Autoritäten berufen (Euseb. H. e. 4, 7; Iren. 1, 14, 1). Endlich aber haben sie Kritik an den apostolischen Autoritäten geübt. Wie die häretischen Judenchristen, so haben auch Cerinth und später die enkratitischen Severianer (Euseb. 4, 29) den Apostel Paulus verworfen. Besonders aber hat Marcion, gerade gestützt auf Paulus als den ächten Apostel, die Autorität der Urapostel und die aus den urapostolischen Kreisen stammenden Evangelien verworfen, und sich an „das Evangelium", von dem Paulus allein gewusst habe, halten wollen (S. 155). Er hat zum ersten Mal einen geschlossenen Kanon apostolischer Schriften in den 10, übrigens auch noch gesäuberten Briefen des Paulus aufgestellt.

Das ganze Verfahren der Gnosis mit der apostolischen Hinterlassenschaft hat die Kirche in den Abschluss des Kanons inspirirter Schriften und in die bestimmte Abgrenzung ächter kirchlicher Ueberlieferung hineingetrieben.

3. Inhaltlich aber hat die religions-philosophische Speculation der Gnosis die Kirche genöthigt, sich auch auf eine Bearbeitung des einfachen praktischen Gemeindeglaubens mit den wissenschaftlichen Begriffen der Zeit einzulassen und ihn zur Theologie auszubilden, der häretischen eine kirchliche Gnosis, aber mit Wahrung des positiv-geschichtlichen Charakters des Christenthums gegenüberzustellen.

7. Der Montanismus in seinem ersten Hervortreten.

Literatur: Euseb., H. e. 5, 14 und 16—19; Hippol., Ref. haeres 9, 9. 10, 25 f.; Epiph., Haer. 48. 49 und die Schriften Tertullians (s. u.);. Pseudotert., Adv. haer. 21; Philastr., De haer. 49; Didymus, De trinit. 3, 41 Mgr. 39, 984 sqq. Sammlung der Aussprüche montanistischer Propheten bei Bonwetsch, Gesch. des Mont., Erl. 1881, S. 197—200, und bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591—595. Aus der Literatur hervorzuheben: Schwegler, Der Mont. 1841; Ritschl, Altkath. Kirche. 2. Aufl. 1837; Bonwetsch, a. a O.; Harnack, Dogmengesch. 2. Aufl. I, 353—367.

Während das Christenthum auf der einen Seite der Gefahr unterliegt, von der Gnosis in die üppige Mannigfaltigkeit religiöser Speculation und Mysteriosophie aufgelöst, sowie auch in wüste Geheimnisskrämerei und Magie herabgezogen zu werden, auf der anderen Seite aber im Begriff steht, einen Bund mit der religiös-moralisch interessirten hellenischen Bildung einzugehen, worin es bei besonnener Wahrung seiner geschichtlichen Ueberlieferungen eine Art rationeller Theologie gewinnt (s. d. folgenden Abschn.), tritt im Montanismus eine elementare religiöse Bewegung ein, welche zwar den Anspruch erhebt, eine neue höhere Stufe des Geisteslebens der Kirche darzu-

stellen, in Wahrheit aber zugleich als eine Reaction des schroff supranaturalen enthusiastischen Geistes des alten Christenthums gegen das beginnende sich Hineinbilden und Hineinleben des Christenthums in die Welt erscheint.

Gleich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts (s. Bonwetsch, S. 140 ff., nach anderen [Soyres] erheblich früher, nach Völter in ZfwTh. 1884, 23–36, Hilgenfeld erst 172, was gewiss unhaltbar und mit Euseb. nicht zu decken ist) trat in Phrygien (Ardaban an der Grenze von Mysien) Montanus, ein Neubekehrter, der früher heidnischer Priester gewesen sein soll, als schwärmerischer Prophet auf, der Urheber einer mächtigen Bewegung (Montanisten oder Kataphrygier). Begeisterte Prophetinnen schlossen sich an: Prisca oder Priscilla und Maximilla. In dieser neuen Prophetie ekstatischer und visionärer Art (bei welcher der Mensch schlafe und der Geist wache, der Mensch der Lyra, der heilige Geist dem Plectrum gleiche), sollten sich die Verheissungen des Johannesevangeliums von dem Paraklet erfüllen, in welchem Vater und Sohn Wohnung machen werden in den Gläubigen, ein letztes und höchstes Hervortreten der Geistesoffenbarung, obwohl anknüpfend an die Fortdauer der apostolischen Charismen und an die fortlaufende Kette von Propheten von den Zeiten des Agabus (AG 11, 28. 21, 10) und der Töchter des Philippus (21, 9) bis auf Quadratus (Euseb. h. e. 3, 37. 5, 17).

In Montanus verkündigt der Paraklet, dass die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorsteht und das himmlische Jerusalem nach Pepuza in Phrygien herabkommen wird, und ruft die Gläubigen auf, sich zu diesem Reich aus der Welt heraus zu sammeln, ja Montan ergreift schon praktische Massregeln, diese aus der Welt ausgehende Gemeinde zu organisiren, weiss Geldmittel (Gaben der Gläubigen) dafür, sowie zum Unterhalt seiner Prediger, flüssig zu machen (Euseb. 5, 18, 2). Der höchsten Offenbarung des Paraklet entspricht die gesteigerte Anforderung an die Geisteschristen, verschärfte asketische Lebensstrenge, Jungfräulichkeit oder Lösung schon bestehender ehelicher Gemeinschaft, oder bei den Verehrern der jungfräulichen Propheten wenigstens Verschmähung der zweiten Ehe, Steigerung und gesetzliche Fixirung der in der Kirche noch ziemlich freigelassenen Fastenübungen. Namentlich aber entspricht der letzten Zeit die strenge Handhabung der Bussdisciplin, welche von der beginnenden Nachsicht gegen menschliche Schwäche nichts wissen und Gefallenen die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft nicht gewähren will — ne et alii delinquant. Wo solche Propheten als Gottes unmittel-

bare Organe gehört werden, müssen natürlich sie (der Geist in ihnen) eine Autorität bilden, welche wesentlich auf einer Linie steht mit überliefertem Apostelwort, und gegen welche alle durch menschliche Ordnung und menschliche Formen sich bildenden Autoritäten zurückstehen.

Die Bewegung ergriff grosse Kreise der kleinasiatischen Kirche und zündete auch anderwärts, wie in Thracien, weckte aber auch nothwendig den Widerspruch. Man hielt Synoden über und gegen den Montanismus, die ersten kirchlichen Synoden, von denen wir erfahren. Gegenüber der uncontrollirbaren Autorität der Prophetie, dieses allgemeinen Priesterthums des freien Geistes, begann man eben das Bedürfniss zu empfinden, in diesen verfassungsmässigen institutionellen Formen der kirchlichen Vertretung durch die Bischöfe Schutzwehr und Halt, wie im fixirten Schriftwort eine objective Norm, welche zu einer Kritik dieses „Geistes" berechtigte, zu finden; daher nun auch in der Beurtheilung des Werthes der ekstatischen Form der Prophetie eine starke Ernüchterung eintrat, so dass man jetzt geneigt wurde, in dieser ekstatischen Prophetie nicht eine göttliche, sondern dämonische Begeisterung (Besessenheit) zu sehen, die mit dem Exorcismus zu bekämpfen sei. Hervorragende Männer, Claudius Apollinaris, Miltiades (beide zu den ältesten Apologeten der Kirche gehörig, s. u. im 10. Kap.), bekämpften den Montanismus literarisch, letzterer mit der Schrift: „Dass der (wahre) Prophet nicht in Ekstase reden dürfe" (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, Eus. h. e. 5, 17). Als ihre extremen Gegner traten die später (Epiph. haer. 51) mit einem Witzwort so genannten Aloger hervor, welche im Gegensatz gegen montanistische Prophetie und Chiliasmus die johanneische Apokalypse, mit ihr aber zugleich das Johannesevangelium um seiner Verheissung des Paraklets willen (Iren. III, 11, 9) verwarfen. Die Frage nach der Berechtigung dieser Prophetie, welche übrigens im weiteren Verlauf der Bewegung ihre Forderungen moderirte, beschäftigte die Kirche in weiten Kreisen. Die mit Kleinasien in enger Verbindung stehenden südgallischen Gemeinden, welche über ihre Verfolgungen unter Marc Aurel (177) brieflich die kleinasiatischen Gemeinden unterrichteten, schrieben auch über diese Frage der neuen Prophetie nach Kleinasien und Phrygien, und entsandten wegen derselben Sache ihren bisherigen Presbyter (nachmaligen Bischof) Irenäus nach Rom. Wir haben Grund anzunehmen, dass ihr Urtheil ein nicht ungünstiges, wenigstens sehr mildes war, dass sie um der Extravaganzen der neuen Propheten willen den Glauben an die auch in diesen letzten Zeiten (Iren. l. l.) der Christen-

heit geschenkten Geistesgaben nicht daran geben wollten. In Rom aber hatte sich schon der Bischof Soter (c. 166—174) gegen die phrygische Erscheinung erklärt (Praedestin. 26). Später schien man dort, vielleicht unter Einwirkung der gallischen Gesandtschaft unter Bischof Eleutheros, vielleicht aber auch erst unter Victor günstiger über sie urtheilen zu wollen, als der Monarchianer Praxeas aus Kleinasien nach der Hauptstadt kam und die kirchlich bedenklichen Seiten des Montanismus aufdeckte, so dass der römische Bischof (nach überwiegender Annahme Eleutheros, vielleicht aber auch Victor, vgl. Hilgenfeld, Ketzerg. 568 f.) die schon ausgefertigten Friedensbriefe zurückzog und der römische Presbyter Gaius in Rom dem Montanisten Proklus (Proculus) entschieden entgegentrat. Dagegen fand der Montanismus auf nordafrikanischem Gebiete eine sehr sympathische Stimmung vor, sofern es sich um die Herrschaft gewisser mit dem Montanismus gemeinsamen Ansichten und Stimmungen handelt: nämlich Hochstellung der ekstatischen Prophetie und der Visionen, Begründung dieser neuen erhöhten Geisteserweisungen durch den Hinblick auf die Nähe des Weltendes und Dringen auf Verschärfung der kirchlichen Disciplin im Kampf mit der gewachsenen Erschlaffung der christlichen Zucht; ein Document hiervon sind die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (Ruinart, Acta Mart. sincera, p. 90 sqq. auch bei Münter, Primordia eccl. Afr. 227 sq.). Und auf diesem Boden machte dann der Montanismus seine bedeutendste Eroberung an Tertullian, worauf wir später zurückkommen. Und dies geschah zu einer Zeit, als er in seiner Heimat bereits (seit Ende der 70er Jahre) mehr und mehr zurückgedrängt und endlich unter beständiger Bekämpfung (durch Serapion, Apollonius, der im 40. Jahre [Eus. 5, 18, 12] nach dem Auftreten Montan's schrieb [um 196]) ausgeschieden und zu einer eigenen schismatischen Gemeinde geworden war.

8. Die Lage der Christen unter der römischen Staatsgewalt.

A. Allgemeines.

Literatur: A. Schmidt, Gesch. der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrh. der Kirchenherrschaft 1847; Thiel, Röm. Rechtsansch. etc. etc. in ThQ. 1855; Le Blant, Les bases juridiques etc. in den Comtes rendus de l'academ. des inscript., Par. 1868; Fr. Maassen, Gründe des Kampfs etc. etc., Wien 1882; Overbeck in den Studien zur Gesch. der a. Kirche I, 1875, S. 93—157; Keim, Rom u. d. Christenthum 1881.

1. Bisher sind die inneren Zustände des Christenthums ins Auge gefasst. Schon aber hat nun seit Trajan die römische Behörde gesetzliche Stellung zu nehmen begonnen gegen diese neuen religiösen Vereine, welche in der heidnischen Bevölkerung Aufsehen zu machen

anfingen. Der Eindruck musste ein gemischter sein. Auf der einen Seite musste die freudige, zuversichtliche religiöse Ueberzeugung in einer religiös entwurzelten, vom Zweifel zerfressenen und doch nach religiöser Befriedigung verlangenden Zeit seine Anziehungskraft ausüben; und es war eine religiöse Ueberzeugung von sittlicher Kraft, welche sich in Umwandlung des Lebens, in Selbstbeherrschung, Herrschaft über die Sinnlichkeit und im christlichen Heroismus unter den Verfolgungen bewährte und zugleich für Menschenwürde, die Würde der Frau eintrat und die stärksten socialen Abstände durch den Familiengeist der Christen untereinander überbrückte. Dabei trug dieser Glaube in eingänglicher populärer Gestalt doch die höchsten Probleme intellectueller Art in sich.

Entgegen kam jener Zersetzungsprocess des Heidenthums, jene Gebrochenheit der alten volksthümlichen Religionen, zum Theil selbst im Abendlande, wo sie relativ grössere Zähigkeit hatten; die weitverbreitete Hinneigung zu Monotheismus und anderes oben S. 25 ff. Angeführte.

Aber nicht wenig stand auch hemmend entgegen: der barbarische Ursprung und die weltflüchtige Sitte bei der herrschenden Laxheit und Zuchtlosigkeit; nicht viel Vornehme und Weise nach dem Fleisch, wenn es auch an solchen keineswegs fehlte; der Widerspruch dieses barbarischen Aberglaubens mit der ganzen bestehenden Lebensgestaltung der alten Welt; die politische Anrüchigkeit und der Schein einer unnationalen Gesinnung. Der bildlose als ἀθεότης erscheinende Gottesdienst, das Zurückgezogene und Geheimnissvolle der christlichen Versammlungen, welches Veranlassung zu gehässigen Gerüchten gab: die thyesteischen Male und die ödipodeischen Vereinigungen! Märchen, die ihnen, wie den Juden früher, aufgelegt wurden und worin sie gleichsam den Hass und die Antipathie der Heiden gegen die Juden erbten, wie die angebliche Eselsverehrung (vgl. über das 1857 auf dem Palatin aufgefundene Spottcrucifix, Becker, Das Spottcrucifix im römischen Kaiserpalast, 1866). Anstössig erschien den gebildeten Heiden nothwendig auch der Anspruch der Christen — ohne welchen doch die weltüberwindende Energie des Christenthums nicht möglich wäre — die absolute Religion, welche zugleich die absolute Wahrheit in sich trägt, haben zu wollen. Das erschien als beschränkte Anmassung.

2. Für ein staatliches Vorgehen gegen die Christen, sobald die Bedeutung dieser fremdartigen Erscheinung Aufmerksamkeit und Misstrauen auf sich lenkte und die öffentliche Stimmung dadurch erregt wurde, bot römische Anschauung und Gesetzgebung Hand-

haben. So der altrömische für römische Bürger geltende Grundsatz der 12 Tafeln, Cic. de legg. II, 8: separatim nemo habessit deos, neque novos sive advenas nisi publice ascitos (wie in Kriegszeiten, bei öffentlicher Noth, nach feierlichem Beschluss des Collegii der Pontif. zu Zeiten mit einzelnen auswärtigen Gottheiten geschah) privatim colunto. Natürlich handelt es sich dabei nicht etwa um religiöse oder unreligiöse Meinungen, Ansichten — darum kümmerte sich der römische Staat nicht — sondern nur um Culte und religiöse Verbindungen. Nach Analogie dieses Grundsatzes konnte der Einführung ausländischer Culte auf römischem Gebiete entgegengetreten werden, wo es die Staatsraison zu fordern schien, und geschah dies schon von Augustus und seinen Nachfolgern gegenüber dem wachsenden Hereinbrechen fremder Gottesdienste, wie des Isis- und Serapisdienstes u. a. (in der Zeit der Republik schon Unterdrückung der üppigen Bacchusmysterien), wenn auch mit sehr geringem Erfolg.

Als nun in Folge des jüdischen Krieges die der jüdischen Religion, die bis dahin für die Juden relig. licita war, gewährte Duldung unterbrochen wurde, wirkte dies auch nachtheilig auf die sub umbraculo religionis licitae (Tertull. apol. 21) lebende Kirche. Und nicht nur der auch den Heiden früh sich offenbarende Unterschied von den Juden, sondern auch die Bekehrung römischer Unterthanen und römischer Bürger musste früh die Anklage auf superstitio externa et illicita wecken.

Daneben konnten auch noch andere Gesetze Anhalt geben zum Vorgehen, wie die lex Julia majestatis: nicht bloss durch factische Empörung, sondern auch verbis impiis, murmuratione contra felicitatem temporum konnte das crimen laesae majest. begangen werden, auch durch nächtliche heimliche Zusammenkünfte. Und auf dies crimen stand Enthauptung bei den honestiores, Verbrennung oder Tod im Thierkampfe bei den humiliores. Endlich auch das sacrilegium durch Weigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers schuldigen Opfer. Beide Verbrechen stellen den Freien dem Sclaven gleich; daher Anwendbarkeit auch der Folter, Feuerstrafen, Kreuzigung. Auch das Verbot der Magie und des Besitzes magischer Bücher konnte, mit Rücksicht auf die Heilung der Dämonischen in der Kirche und die Bedeutung der heiligen Bücher, Anwendung gegen Christen finden.

B. Das Verfahren der einzelnen Kaiser.

Literatur: Tillemont, Histoire des empereurs 1690 ff. u. ö.; Merival, Hist. of the emperors, 8 voll. London 1865; E. Döhler, Die Antonine, nach Champigny bearb., Halle 1876. — Aubé, Hist. des persec. de l'église

jusqu'à la fin des Antonins, 2 Bde. 1875, 78; Uhlhorn, Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. 4. Aufl. 1886.

Von dem Vorgehen Nero's und den Massregeln Domitian's ist oben S. 75 u. 88 geredet. Eine bestimmte rechtliche Stellung aber zu der neuen Erscheinung hat der römische Staat erst seit Trajan (98—117) eingenommen, jenem von Nerva aus dem Heere herangezogenen Spanier von hervorragenden Eigenschaften und von altrömischem Sinn für Gesetz, Recht und Staatsraison. Auf Grund des von Trajan wieder erneuerten Gesetzes gegen die staatsgefährlichen Hetärien (Plin. ep. X, 92 f.) hat der ihm befreundete Statthalter von Bithynien, Plinius d. J., Christen, deren Sekte sich in jüngster Zeit mächtig, selbst auf dem Lande, ausgebreitet hatte, und welche bei ihm verklagt wurden, vor Gericht gezogen, hat durch vom Christenthum Zurücktretende Aufschlüsse über ihre Versammlungen erlangt (S. 123) und durch Folterung zweier christlichen Sklavinnen (ministrae!) sich Geständnisse verschafft, aber keine Verbrechen, sondern nur verwerflichen und übermässigen Aberglauben (prava et immodica superstitio) gefunden. Plinius hat aber doch diejenigen, welche von ihrem Bekenntniss als Christen nicht lassen (dasselbe nicht verleugnen) wollten, hinrichten lassen, die im Besitz des römischen Bürgerrechts Befindlichen verhaftet, um sie nach Rom zur Aburtheilung zu senden. Die Verleugnenden aber hat er nicht weiter verfolgt. Trajan's Entscheidung lehnt allgemein gültige, besondere gesetzliche Bestimmungen ab, lässt sich namentlich auf die von Plinius gestellte Frage, ob schon das christliche Bekenntniss an sich, oder die mit diesem Namen zusammenhängenden flagitia zu bestrafen seien, gar nicht ein. Er billigt in der Hauptsache das Verfahren des Plinius, erinnert aber, dass die Christen nicht (obrigkeitlich oder polizeilich) aufgespürt werden sollen. Die römische Behörde hat die gesetzmässige Anklage zu erwarten, dann aber, wenn sie als Christen überführt werden, sie (so wie Plinius gethan) zu verurtheilen; wer aber verleugnet (thatsächlich durch Opfer), soll frei ausgehen. Auch werden anonyme Denunciationen für unstatthaft und des Zeitgeistes unwürdig erklärt (Plin. ep. 96 f.). (Bedenken gegen die Echtheit dieses von Tertull. apol. 2 bereits erwähnten Briefwechsels haben kein ernstliches Gewicht. Vgl. überhaupt C. F. Arnold, Studien z. G. der plinian. Christenverf. in Th. Stud. u. Skizz. aus Ostpr. 1887, S. 229.)

Unter Trajan's Herrschaft (nach Euseb. Chron. um das 9. Jahr Trajan's i. e. 106—107) fällt das Märtyrerthum des Simeon, Sohn des Klopas (Alphäus), jedenfalls eines Verwandten des Herrn,

der nach dem Tode des Jacobus und der Zerstörung Jerusalems unter den palästinensischen Christen eine hervorragende leitende Stellung eingenommen haben muss (S. 99). Er wurde (Euseb., H. e. 3, 32; nach Hegesipp) bei dem Consular Atticus denuncirt als „Davidide und Christ" und wurde nach längerer Folterung als 120jähriger Greis gekreuzigt; der politische Gesichtspunkt lag hier wieder nah.

Auch das Martyrium des Ignatius von Antiochien, dessen Kunde die Akten aus den bekannten Briefen schöpfen, wird von der kirchlichen Ueberlieferung unter Trajan versetzt. Darnach ist in Antiochien plötzlich eine Verfolgung gegen die Christen ausgebrochen, Christen sind gefangen und gefoltert und endlich nach Rom geschickt für die Spiele; endlich auch Ignatius mit der Aussicht auf dasselbe Schicksal; während dieses Transportes durch Soldaten, an welche er gefesselt ist, empfängt er Gesandte christlicher Gemeinden, schreibt an sie u. s. w. An einem hier zu Grunde liegenden Factum ist auf jeden Fall festzuhalten, selbst wenn auch die kürzere griechische Recension der berühmten Briefe unecht sein sollte (Ueber Trajan's unsinnige Thierhetzen s. Dio Cass. 68, 15. Die Provinzialstatthalter machten sich beim Volk resp. dem Kaiser beliebt durch Zusendung von Menschen und Thieren zum Verbrauch bei den Spielen). Man könnte nur daran denken, den Vorgang und demzufolge auch die (für ächt gehaltenen) Briefe etwas später zu setzen, nach Harnack's Hypothese, die doch erhebliche Bedenken lässt.

Hadrian (117—138), ein Spanier gleich seinem Vorgänger und von diesem herangezogen und zuletzt (wenn nicht erst von seiner Wittwe) adoptirt, ein reicher und vielseitiger Geist, aber auch launischer Charakter, Plutarch's Schüler, aller Künstler und Gelehrten Freund, in dem ersten Theile seiner Regierung durch weise politische Selbstbeschränkung, Beförderung materieller und Culturinteressen und eine humane Tendenz in Verwaltung und Recht ausgezeichnet, weiterhin in seinen ruhelosen Wanderungen durchs ganze Reich für Alles, insonderheit auch für die verschiedensten religiösen Erscheinungen interessirt (omnium curiositatum explorator, Tertull.) und schliesslich, von Allem unbefriedigt, in düsterer Schwermuth und leidenschaftlicher Härte und Eigensinn endigend (Gregorovius, Hadrian. 2. A. 1884).

Auch vom Christenthum hat er Notiz genommen; es erschien ihm in dem trüben Religionsgemisch, besonders Egyptens, als nicht wesentlich vom Serapisdienst unterschieden und wurde von ihm nach dem vornehmen Standpunkte seines philosophisch abgeblassten Monotheismus, der in allen Gottesdiensten nur verschiedene Formen

für Dasselbe sah, ziemlich geringschätzig beurtheilt (ep. ad Servianum bei Vopisc. vita Sat. 8. Script. hist. Aug. ed. Peter II, 209). Alle diese Vertreter der verschiedenen Religionen verfolgen im Grunde nur irdische Interessen, unus illis deus nummus (nicht nullus) est.

Verfolgungen sind unter ihm unzweifelhaft vorgekommen, wie die ihm in Athen übergebenen Schutzschriften des Quadratus und Aristides (s. u.) zeigen; wir müssen annehmen, wesentlich nach den seit Trajan geltend gemachten rechtlichen Grundsätzen. Aber die von der Legende unter seine Regierung gesetzten Martyrien sind meist ohne nachweisbaren historischen Kern, wenn auch dem Martyrium des römischen „Bischofs Telesphorus", das aber möglicher Weise erst in das erste Jahr seines Nachfolgers Antoninus Pius gehört, eine Thatsache zu Grunde liegen dürfte. Ein wichtiges Rescript unter seinem Namen ist uns bei Justin M. (apol. I am Schluss) erhalten, also bei einem jüngeren Zeitgenossen. Der Proconsul Serennius Granianus (eigentlich Q. Licinius Silvanus Granianus, der 106 p. Chr. Consul suff. gewesen) richtete auf Anlass von Volksbewegungen, in welchen bei Festlichkeiten Christenhinrichtungen begehrt wurden, Vorstellungen an Hadrian; dessen Rescript an seinen inzwischen eingetretenen Nachfolger Minucius (Minicius) Fundanus (Just. l. l. Euseb. h. e. 4, 26. Rufin 4, 9) erklärt, dass nur auf ordentliche Anklage und nicht precibus solis et acclamationibus gegen die Christen vorgegangen werden soll. Nach Justin's Vorgang sehen die kirchlichen Schriftsteller in dem Rescript die Entscheidung, dass nicht auf Grund des christlichen Bekenntnisses schon, sondern nur bei nachgewiesenen Verbrechen die Verurtheilung erfolgen solle. Wäre das der Sinn, so wären die neuerlich schon von Baur, besonders nachdrücklich aber von Keim (Tüb. theol. Jahrb. 1856), von Aubé, auch Overbeck u. A. erhobenen Zweifel an der Aechtheit berechtigt. Aber die Worte „ut pro tribunali eos in aliquo arguant" nöthigen keineswegs zu dieser christlichen Ausdeutung, sie können im Wesentlichen nach dem Gesichtspunkte Trajan's aufgefasst werden, und so, dass das Schwergewicht in der Ausschliessung des Tumultuarischen liegt; und das Zeugniss des Justin von dem Rescripte selbst (nicht seine Auffassung desselben) fällt zu schwer ins Gewicht (s. bes. Funk, ThQ 1879 und Uhlhorn, a. a. O. S. 240 u. Anm.) Auch Ranke hält an der Aechtheit fest.

Derselbe grundsätzliche Standpunkt wird im Wesentlichen festgehalten unter den Antoninen. Einzelne tumultuarische von der Volksleidenschaft dictirte Verfolgungen (hierher gehören wohl die

vom Bischof Dionysius von Corinth berührten Vorfälle in Athen, Euseb. h. e. 4, 23) veranlassten Rescripte des Antoninus Pius (Adoptivsohn Hadrians 138—161), welche die Einhaltung des bisherigen gesetzlichen Ganges einschärfen (Melito bei Euseb., H. e. 4, 26. Als eine spätere christliche günstige Ausdeutung erscheint das angebliche Rescript πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, Euseb. 4, 13, von späterer Hand an Justin apol. I, 70 angehängt). Auch unter dem philosophischen Kaiser Marcus Aurelius Antoninus Augustus (161—180), seit 147 Mitregent des Antoninus Pius, der ihn auf Befehl Hadrian's adoptirt hatte, (Mitregent: L. Verus als Luc. Aurelius Verus Aug.) bleibt dies die anerkannte Grundlage; aber unter ihm drohen gelegentlich aufgeregte Volksleidenschaften zu einer Ueberschreitung der gesetzlichen Schranken zu führen. In seine Regierung und zwar in die Zeit des Stadtpräfecten Junius Rusticus (d. i. zwischen 163 und 167. Nach den Consularangaben des Chron. alex. wäre 165 anzunehmen) fällt das Martyrium des christlichen Philosophen Justinus und einer Anzahl als seine Schüler angesehener Christen in Rom (Die Märtyrer-Akten — bei Otto, Just. opp. III, p. 266 ff. — geben mit einer späteren Einleitung und Schlussbemerkung ein einfaches und glaubwürdiges Protokoll). Eusebius setzt in Marc Aurelius' Zeit auch das grossen Eindruck machende Martyrium des Bischofs Polycarp von Smyrna (Martyr. Polyc. seinem wesentlichen Inhalt nach von Euseb. h. e. 4, 15 mitgetheilt, in selbständiger Form auf uns gekommen, s. in PP. App. Opp. ed. Harn., Gebh. und Zahn vol. II, 133 sqq., allerdings wohl in einer nicht ganz ursprünglichen Form, im Wesentlichen aber [gegen Lipsius und Keim] als glaubwürdig und ächt anzusehen, ein Bericht, den bald nach dem Tode Polycarp's die Gemeinde erstattete für die Gemeinde zu Philomelium in Phrygien, aber auch zur Mittheilung an andere Gemeinden). Bei den Spielen, welche (durch den Asiarch Philippus aus Tralles, den Priester der asiatischen Städte-Innung) in Smyrna in Gegenwart des Proconsuls gegeben wurden, wurden auch 11 oder 12 Christen aus Philadelphia gemartert und theils den Thieren vorgeworfen, theils verbrannt. Da fordert das Volk im Amphitheater den Tod des Polycarp: „hinweg mit dem Gottlosen, lasst den Polycarp aufsuchen". Dieser liess, im hohen Greisenalter stehend, sich von den Christen erst bewegen, sich aufs Land zurückzuziehen, wurde dort aber aufgespürt, nach Smyrna zurückgebracht, verweigerte zu opfern und wurde auf das offene Bekenntniss seines Christenthums nach dem Verlangen des Volkes verbrannt. Sein Tod stillte die Verfolgung.

Eusebius setzt das Martyrium ausdrücklich in Marc Aurels Regierung (Chron. u. H. e. 166; Hieron. 167; Usser kommt mit seiner Berechnung auf 169), und das Amtsjahr des im Anfang des Martyriums genannten Statius Quadratus berechneten die Gelehrten: 165—166 (so auch Clinton), bis Waddington, Mémoire sur la chronol. de la vie du rhéteur Aelius Aristide (Mém. de l'Institut imp. de France 1867 t. XXVI) auf Grund von Inschriften und mit Hülfe von Hypothesen das Proconsulat desselben auf 155—156 und daher den Märtyrertod Polycarps auf den 23. Februar 155 berechnete und damit grossen Eindruck machte (s. Lipsius, ZwTh 1874 und JprTh 1878; Hilgenfeld, ZwTh 1874 u. 1879; Gebhardt, ZhTh 1875). Eine gewisse Verstärkung bekommt die Annahme neuerlich noch durch die entdeckte olympische Inschrift, welche bereits für die 232. Olympiade 149 p. Chr. das Vorkommen des Cajus Julius Philippus Trallianus als Asiarchen zeigt. Bedenken bleiben freilich sehr erhebliche, nicht bloss in der ausdrücklichen Angabe des Eusebius, sondern namentlich auch in Beziehung auf die Anwesenheit des Polycarp in Rom unter Anicet, da wahrscheinlich 155 noch der Vorgänger desselben, Pius I., römischer Bischof war. Auch die Herabsetzung des Todes Polycarps nach anderer Berechnung auf 156 (Lipsius u. A.) beseitigt nicht alle Schwierigkeiten. So wird hier noch Zweifel erlaubt sein, zumal der chronologische Schluss des Martyriums überhaupt sehr anfechtbar und dem Eusebius noch nicht bekannt war. Er kann dadurch zu den Akten gekommen sein, dass der Bericht mit anderen Martyrien vereinigt wurde, welche nach Euseb., H. e. 4, 15, in Smyrna zur Zeit des Todes Polycarp's stattgefunden haben sollen. Vgl. Keim, Urchristenthum S. 90; auch Völter, Entstehung der Apocal. 2. Aufl. S. 31 f.

Im weiteren Verlauf der Regierungszeit des Marc Aurel ist unter dem Eindruck der wachsenden Macht des Christenthums einerseits und der öffentlichen Unglücksfälle und Aufregungen anderseits ein vermehrtes Vorkommmen von Verfolgungen in verschiedenen Provinzen des Reiches zu constatiren, wie dies die Apologie des Athenagoras und für kleinasiatisches Gebiet Melito von Sardes zeigt. Er beklagt sich über neue ungünstige Edicte gegen die Christen (bei Eus. 4, 26), an deren Aechtheit er zweifeln möchte, und welche im Vergleich zu denen des Hadrian und Antoninus Pius, auf welche er sich beruft, eine Verschärfung, nämlich Aufsuchung der Christen (nicht Abwarten einer ordentlichen Anklage) und Verlockung zur Denunciation durch Belohnung mit den confiscirten Gütern der verurtheilten Christen, enthalten haben müssen; damit würde die Klage über die habsüchtigen Sykophanten bei Athenagoras (apol. 1. 2) stimmen. Es mag dahingestellt bleiben, ob es sich wirklich um neue Schritte kaiserlicher Gesetzgebung oder um Massregeln der Provinzialbeamten handelt.

Während also im Osten das Verfahren gegen die Christen eine Verschärfung gewinnt[1]), ergeht um 177 über die blühenden Gemeinden

---

[1]) In diese Zeit gehört wohl auch der Statthalter Arrius Antoninus bei Tertull. ad Scapulam 5.

in Süd-Gallien (Lugdunum und Vienna) eine besonders schwere Verfolgung, worüber die Gemeinde denen in Asien und Phrygien brieflichen Bericht abstattet (Euseb. V, 1 sqq.). Die Sache beginnt mit Beschimpfung der Christen durch das Volk; sie werden eingezogen und inquirirt und dabei werden auch auf der Folter von Sclaven erpresste Aussagen gegen die Christen benützt; und man versucht durch Folterung die Christen zum Geständniss der ihnen schuld gegebenen geheimen Gräuel zu treiben; (die Sclavin Blandina, Ponticus, der greise Bischof Pothinus selbst). Auf Anfrage wird von Rom rescribirt, dass die Gefangenen zu tödten sind, die Verleugnenden freizulassen. Erstere werden zum Theil den wilden Thieren vorgeworfen, die römischen Bürger mit dem Schwerte gerichtet, die Asche der verbrannten Leichen wird in die Rhone gestreut zum Hohn der Auferstehungshoffnung.

Aus derselben Tendenz der christlichen Ueberlieferung, welche, im Unterschied von der späteren, ein Interesse daran hatte, das Verhältniss der Kaiser zu den Christen möglichst günstig darzustellen, ist wie das Rescript Antonins πρὸς τὸ κοινὸν Ἀσίας so auch der angebliche Brief Marc Aurel's an den Senat (im Jahre 174) hervorgegangen (beide in alter Zeit der Apologie Justin's angehängt), wonach Marc Aurel im deutschen Kriege durch das Gebet der zahlreichen Christen in seinem Heere in gefahrvoller Lage, eingeschlossen von Feinden, errettet worden sei durch ein Wetter, das die dürstenden Römer erfrischte, die Germanen mit Feuer schreckte. Tertullian (apol. 5 ad Scap. 4) kennt schon ein solches Schreiben, das nach Keim (Urchristenthum VI) als der alte Kern des später ausgemalten uns bekannten Rescripts anzusehen wäre. Christen und Heiden haben ein zu Grunde liegendes Ereigniss auf ihre Weise gedeutet und fälschlich mit dem Namen der legio fulminatrix, welche schon seit Augustus' diese Bezeichnung trug, in Verbindung gebracht, als hätte sie von jenem Ereigniss ihren Namen (Appollin. Hierap. bei Eus., H. e. 5, 5).

Gesetzlich setzt sich die Lage der Christen unter den verschärften Edicten Marc Aurel's auch unter Commodus (180—192) zunächst fort, wie denn in dessen letztes Jahr die Verfolgung der scillitanischen Märtyrer in Nordafrika unter Proconsul Vigellius Saturninus fällt (s. Usener, Acta Mart. Scill. graece. Index scholar. Bonn 1881. Aubé, Etude etc. Revue critique 1881, No. 44. Harnack, ThLZ. 1882, S. 3. Overbeck, ebend. S. 171 ff. Fr. Görres, JPrTh. 1884. S. 222 ff.), die erste in der afrikanischen Kirche bekannte, überhaupt das erste Datum derselben (vgl. jedoch

den Archimartyr Mamphamo, Görres l. l.). Auch das Martyrium eines angesehenen philosophisch gebildeten Römers Apollonius (nach Hier. eines Senators) unter dem Praefect. Praet. Perennius (welcher in der ersten Hälfte der Regierung des Commodus dessen Günstling war) ist bemerkenswerth (Euseb. 5, 21. Hier. cat. 42. Vgl. Keim, Rom, S. 640 f. Dass der Angeber Sclave gewesen, scheint nur Combination).

Aber unter dem brutalen und wollüstigen Tyrannen hat bald das Christenthum ruhige Jahre gehabt, ein Rückschlag wohl nach den Erhitzungen der letzten Jahre; aber der fremdem Gottesdienst zugeneigte abergläubische Kaiser wurde auch durch seine Lieblingsconcubine Marcia, welche selbst der christlichen Religion ergeben war (φιλόθεος παλλάκη Κομμόδου. Hyacinthus, ein christlicher Presbyter, war ihr Pflegevater), den Christen günstig gestimmt. Mit ihr unterhielt der römische Bischof Victor Beziehungen; er erlangte durch sie die Befreiung der christlichen Bekenner in den sardinischen Bergwerken, wobei auch wider seinen Wunsch der wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes verurtheilte Kallistus freigegeben wurde (Hippol. ref. 9, 12; vgl. die fideles in regali aula, Iren. haer. 4, 30, 1).

9. Die heidnische Religiosität und Bildung in ihrem Verhältniss zum Christenthum.

Wir knüpfen an die einleitenden Bemerkungen S. 25 ff. an. — In der religiös-sittlichen Auflösung und Zersetzung wächst jener abergläubische Zug, jenes Haschen nach fremden und geheimen Culten und Mysterien, in denen neben geheimnissvollen (magischen) Riten auch (oft genug abwechselnd mit Ausschweifung und Zügellosigkeit) besondere asketische Enthaltungen durch verschiedene Grade der Weihen zu höherer Vereinigung mit der Gottheit führen sollen. Die Ideen des religiösen Synkretismus, der unter verschiedenen Formen die gemeinsame religiöse Wahrheit ergreifen will, gewinnt Boden und wird von der religiösen Stimmung der eklektischen (platonisch-pythagoreischen) Zeitphilosophie begünstigt. Praktisch-religiöse Restaurationstendenzen machen sich geltend. Hierher gehört jener unter Domitian (c. 96) gestorbene Apollonius von Tyana, der von Lucian und Apulejus als berühmter Magier bezeichnet, nach der älteren Beschreibung des Möragenes (Orig. c. Cels. 6, 41) doch auch auf Philosophen gewirkt hat. Seine Gestalt wurde vom späteren religions-philosophischen Synkretismus sehr hoch gestellt (Caracalla, Alex. Severus, Julia Mammaea). Die angeblichen Denkwürdigkeiten des Damis über ihn wurden im Sinne des beginnenden Neuplatonismus

zu einem religiös-philosophischen Ideal ausgeprägt. Als historische Züge dürfen gelten: der Kampf gegen religiösen Unglauben für einen vergeistigten heidnischen Glauben mannigfaltiger Form, insbesondere für eine reine unblutige Verehrung des einen höchsten Gottes in und über seinen Untergöttern, für welche ein gottgefälliger Lebenswandel besonders in Betracht kommt; eine strenge Askese (Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss und von der Ehe). Alle höhere Weisheit ist bedingt durch sittliche, namentlich auch asketische Vervollkommnung; der Leib erscheint als Gefängniss der Seele, die pythagoreischen Lehren von Unsterblichkeit und Seelenwanderung treten hervor. Der selbstbewusste Priester des Asklepios imponirt durch orakelhafte Sprüche wie durch seine Erscheinung und wirkt auf die Menge; Heilkräfte werden ihm zugeschrieben und Blicke ins Verborgene, die vielleicht auf eine Gabe des Hellsehens führen (Literat. bei Jw. Müller in d. RE² I, 535 f.; cf. auch Keim, Rom und das Christenthum. S. 59 ff.).

Der bedeutendste Repräsentant heidnischer geläuterter und gegen Skepsis und Unglauben sich wehrender Religiosität ist der eklektische Platoniker Plutarch von Chäronea (gest. 120), dessen durch die dualistische Entgegensetzung der Materie allerdings naturalistisch beschränkter Monotheismus sich über den Polytheismus erhebt und die höchste religiöse Befriedigung in der Erhebung zur höchsten Gottheit findet, zugleich aber diese höchste Gottheit sich gleichsam selbst auseinanderlegen und spalten lässt in die Fülle der Götter- und Dämonenwelt, als die nicht unbedingten aber um so näher liegenden eigentlichen Objecte des religiösen Cultus, der (wie auch der Glaube an die Offenbarung der Gottheit in den Orakeln) so gerechtfertigt wird, dass zugleich durch spiritualistische und naturalistische Umdeutung die Anstösse beseitigt werden sollen. Auch hier ist das Correlat der monotheistischen Richtung eine wesentlich moralische Auffassung der wahren Gottesverehrung (durch frommen Lebenswandel). Wie dem zersetzenden Unglauben, so tritt er ebenfalls aus wesentlich religiös-sittlichen Gesichtspunkten dem Aberglauben und seiner sittlichen Haltlosigkeit entgegen. Dieser ist ihm schlimmer als der Unglaube, weil er aus Furcht und daher geheimem Hass gegen die Gottheit stammt (de superstit.).

Auf ähnlicher philosophischer Grundlage finden wir Apulejus von Madaura (um 170), aber sittlich — auch was das Verhältniss zu dem unlauteren Gebiete der Magie betrifft — tiefer stehend. Der Rhetor Maximus Tyrius (190) zeigt uns als Element der Zeitbildung und Zeitstimmung jene Art von philosophischem Monotheis-

mus, welcher, Complement und Spitze der polytheistischen Gottesverehrung, mit dieser sich wohl verträgt, und zugleich in den verschiedenen Religionen unter verschiedenen Namen eine grosse Uebereinstimmung in den Hauptsachen findet.

Die mächtige synkretistische Neigung der Zeit tritt bedeutsam hervor in dem Philosophen Numenius, einem Vorläufer des eigentlichen Neuplatonismus, welcher die religiös werthvolle entlegene Weisheit verschiedener Völker, der indischen Brahmanen, der Juden, der persischen Magier, der Aegypter zusammenfassen wollte, Bekanntschaft mit Judenthum und dem A. T. und jüdischer Religion zeigt, ja auch mit einigen Aussprüchen Jesu, und der in bezeichnender Weise den Plato einen attisch-redenden Moses nannte. Ueberall steht hier der philosophische Monotheismus nur gewähren lassend und reinigend, aber zugleich conservirend über dem Polytheismus. Alle diese aber, mit Ausnahme des letztgenannten, nehmen von dem Christenthum noch keine Notiz; und auch Numenius verräth zwar Kenntniss einiger Aussprüche Jesu, zeigt aber noch nicht das Bedürfniss, sich weiter auf das Christenthum einzulassen und mit demselben auseinanderzusetzen.

Auch die stoische in der Zeit so einflussreiche Philosophie hatte in ihrer Art ihren Antheil an den religiös-restaurativen Tendenzen der Zeit, an der Geltendmachung einer freilich pantheistisch und deterministisch gefärbten Frömmigkeit, welche eine vergeistigte Wiederherstellung heidnischer Frömmigkeit sein sollte. Wo aber wie bei Marc Aurel das Christenthum in den Gesichtskreis dieser stoischen Philosophie trat, zeigte sich auch die Antipathie gegen das Christenthum, seine als schwärmerischer Fanatismus erscheinende Begeisterung, sein unrömisches Wesen etc. (in se ipsum 11, 3. Stoische Ruhe gegenüber dem Tode, philosophische Leidenschaftslosigkeit — ἀτραγῳδως!).

Schon aber richteten sich die Blicke auch der philosophisch und weltmännisch Gebildeten häufiger auf das unbequeme Christenthum in dem Gefühl, dass man sich mit dieser fremdartigen Erscheinung auseinandersetzen müsse, sie nicht bloss als Pöbelwahn vornehm ignoriren, dem Staate die gesetzliche Bekämpfung nicht allein überlassen dürfe. Der heidnische Rhetor Fronto (Hadrian nahestehend und Lehrer des Marc Aurel) trat dem Christenthum mit bewusster Feindschaft gegenüber; ähnlich der Cyniker Crescens, der Gegner des Just. Mart. Besonders aber traten um die Zeit Marc Aurel's Celsus und Lucian als Vertreter der gebildeten Aufklärung hervor und dem Christenthum in ihrer Weise entgegen. Celsus (aus den 8 Büchern des Origenes gegen die Schrift des Celsus λόγος

ἀληθής, von dem er zahlreiche Stellen mittheilt, bekannt) erscheint als ein vielseitig gebildeter Gelehrter, vertraut mit den Schulmeinungen der Philosophen und den Glaubensweisen im römischen Reiche, denen er auf Reisen Aufmerksamkeit zugewendet hat. Auch mit Christen hat er sich in Disputationen eingelassen. Origenes denkt bei dem Verfasser des „wahren Wortes" an einen Epikureer Celsus, der unter Hadrian und noch später gelebt habe, stösst aber auf vieles nicht Epikureische in seinen Aeusserungen und schwankt daher, ob nicht an einen andern zu denken sei, oder ob er nur mit dem Kern seiner epikureischen Ueberzeugung zurückhalte und sie nur gelegentlich zu erkennen gebe. In der That steht seine Denkweise unter dem überwiegenden Einfluss des eklektischen Platonismus der Zeit und nicht der epikureischen Schullehre. Dennoch ist er jedenfalls derselbe mit jenem Freunde Lucians, dem dieser den Alexander von Abonoteichos widmete und bei welchem er Sympathie für Epikur voraussetzte (Alex. 61). Er ist philosophisch gebildeter Weltmann, der viel von dem einflussreichen Platonismus der Zeit acceptirt, aber von dessen positiv religiöser Stimmung wenig in sich aufgenommen hat. In seiner Antipathie gegen das barbarisch und abergläubisch erscheinende Christenthum gibt er sich einer weltmännischen Skepsis und Satyre hin, durch welche er sich mit den epikureischen Tendenzen berührt. Die Christen sind dem Celsus eine ungesetzliche und heimliche Verbindung, ihre Lehre ist barbarisch und durch die Zaubereiwunder Jesu nicht zu beweisen; sie folgen nicht der Vernunft, sondern blindem Glauben, verachten die Weisheit. Er führt zunächst den Juden gegen den Christen ins Feld; ersterer muss die jüdischen Verleumdungen der evangelischen Geschichte vorbringen (Jesus im Ehebruch erzeugt und an ägyptischer Weisheit genährt) und den Contrast zwischen der Behauptung seiner göttlichen Würde und dem ärmlichen und schmachvoll endenden irdischen Leben geltend machen, den Abfall der Anhänger des falschen Messias vom alten Gesetz rügen, die Berufung der Christen auf die alttestamentliche Weissagung bemängeln und die Unglaubwürdigkeit der nur den Anhängern offenbar gewordenen Auferstehung betonen. Aber Juden und Christen haben sich nach Celsus doch nicht viel vorzuwerfen, wenn auch das Judenthum noch den Vorzug hat, eine alte Religion zu sein. Celsus bekämpft den Grundgedanken einer Herabkunft Gottes oder eines Gottessohnes, zumal eines gekreuzigten Gottes, als widersinnig, den Gedanken einer geschichtlichen Erlösung als mit göttlicher Gerechtigkeit und (unparteiischer) Liebe unvereinbar, den einer erst zeitlich sich ent-

wickelnden Heilsveranstaltung als beschränkte und kindische Vorstellung einer besonderen Parteinahme. Der besondern Teleologie des Heils wird die unvergängliche und unabänderliche Naturordnung entgegengehalten, in welcher Uebel und Sünde, verursacht durch die Materie, ihre unvermeidliche Stelle haben, der Mensch aber sich nicht anmassen darf, sich als eigentlichen Zweck Gottes anzusehen; hier erscheinen alle jene Stücke jüdisch-christlicher Weltansicht wie Weltuntergang, Gericht, Auferstehung ebenso als Widersinn, wie die Verkündigung der Vergebung und Erlösung, welche sich gerade mit Vorliebe an die Sünder wendet, als widerspruchsvoll (da Niemand die Natur ändern kann) und dem geläuterten Gottesbegriff (der die Gerechten und nicht die Sünder bevorzugen müsste) widerstreitend. Dem Christenthum gegenüber erscheint nicht nur die Philosophie, sondern selbst die heidnische Religion trotz ihrer vom Gebildeten längst abgestreiften, von den Christen copirten Mythen als das relativ Bessere. Die Christen sollen sich lieber an die grossen philosophischen und poëtischen Autoritäten der klassischen Welt anschliessen, sollen sich überzeugen, dass recht verstandener Götter- und Dämonendienst mit einem geläuterten Monotheismus wohl verträglich sei, sollen endlich von dem thörichten Wahn lassen, als könnten sie die Obrigkeiten für ihren Glauben gewinnen oder als wäre überhaupt je eine allgemeine Uebereinstimmung über die göttlichen Dinge zu erreichen (Lit. s. in m. Art. über Origenes RE^2 XI, S. 101 ff. Keim, Celsus' wahres Wort wiederhergestellt u. s. w. 1873.

Bei Lucian (um 180) zeigt sich weit mehr als bei Celsus, der doch eben mit sachlichem Ernst auf die grosse Frage des Christenthums eingeht, jene glatte weltmännische Beurtheilung, welche nicht nur skeptisch gegen alle Theorien, sondern auch kühl den realen Mächten der Religion und des Glaubens gegenübersteht und auch den Thorheiten und Sünden der Zeit mehr mit Ironie und behaglichem Spott als mit sittlicher Entrüstung entgegentritt. Für jene vom Glaubensbedürfniss dictirten Restaurationsversuche des Platonismus und der Stoa hat er keinen Sinn. Das Christenthum erscheint dem Verfasser der Göttergespräche nur als eine gleiche Thorheit wie die heidnische Mythologie. Wie er in der Schrift Alexander von Abonoteichos (oder Pseudomantis) den betrügerischen Orakler, Wahrsager und Propheten geisselt, der, selbst sittenlos und verbrecherisch, mit seinem Schein ehrwürdiger Frömmigkeit und seinen Taschenspielerkünsten den Aberglauben ausbeutet, so höhnt er in De morte Peregrini Prot. den überspannten Philosophen, der von Jugend auf durch Verbrechen befleckt, es bei den Christen versucht, in Palästina, wo

er in den Ruf grosser Heiligkeit kommt, von Stufe zu Stufe steigt und schwärmerisch verehrt wird, besonders als er als Verfolgter ins Gefängniss geworfen wird. Aber er verdirbt's mit ihnen durch den Genuss verbotener Speise und wird ausgeschlossen. Er tritt nun als ägyptischer Asket, der sich dem Sonnenbrand aussetzt und mit Koth beschmiert, dann als Cyniker auf, der zuletzt in Olympia vor versammeltem Volke sich selbst als Tugendmuster auf dem Scheiterhaufen verbrennt, um sich wieder mit den verklärten Geistern des Aethers zu vereinigen. Dabei soll die Erde gebebt haben und ein Geier aus den Flammen aufgestiegen sein; er wurde nun Gegenstand einer religiösen Verehrung. Das Ganze ist eine Satyre auf die Cyniker, speciell den Theagenes, aber ein wirkliches Factum einer historischen Person gibt die Veranlassung. Lucian's Kenntniss der Christen verräth eine Reihe von treffenden Zügen.

Ihre Leichtgläubigkeit, die sie zur Beute eines Betrügers macht, ihr rühriger Gemeinsinn und ihre Todesverachtung erscheinen mehr als seltsame Thorheit, ihre Anbetung des gekreuzigten Sophisten als absurd, kurz der grosse Spötter, der die aufgeblasenen Cyniker mit giftigstem Hohne überschüttet, urtheilt fast gutmüthig aber freilich ohne Ahnung seiner inneren Bedeutung vom Christenthum.

Vgl. Bernays, Lucian und die Cyniker mit einer Uebersetzung der Schrift Lucian's über das Lebensende des Peregrinus 1879, und zur allg. Orientirung besonders A. Harnack in RE[2] VIII, 772 ff.

10. Die Vertheidigung des Christenthums durch die wissenschaftlich gebildeten Apologeten des 2. Jahrhunderts und die damit gegebene veränderte Auffassung des Christenthums.

A. In dem Masse als die gebildete Welt und die Obrigkeit Notiz nimmt von der fremdartigen Erscheinung des Christenthums, treten auch innerhalb des Christenthums Männer auf, welche es unternehmen, mit den Mitteln der Zeitbildung dasselbe vor dem heidnischen Bewusstsein und vor der Staatsgewalt zu vertheidigen, womit das Bedürfniss Hand in Hand geht, es auch gegenüber dem Judenthum in seiner Berechtigung nachzuweisen. Damit erfahren aber die urchristlichen Anschauungen zugleich eine nicht unwesentliche Umformung nach den Ideen der allgemeinen Zeitbildung, soweit dieselbe religiös oder religions-philosophisch interessirt ist, und damit werden mehrere dieser Männer wichtige Mittelglieder für die Gestaltung des Christenthums zur altkatholischen Kirche und Väter der kirchlichen Theologie.

Die Werke der griechischen Apologeten des 2. Jahrh., herausgegeben von Prud. Maranus, Par. 1742 f., und C. F. Otto, Corpus Apologet. saec.

2. 9 t., Jena 1842 ff. vol. 1—5 in 3. Aufl. 1876 ff. — Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen. I. Die Ueberlieferung der griech. Apologeten, Leipz. 1882.

1. Mit Rücksicht auf die Massnahmen der heidnischen Staatsgewalt sind nach Eusebius schon zu Hadrian's Zeit Quadratus, Bischof von Athen, und der Philosoph Aristides mit Schutzschriften aufgetreten, die sie, wie wenigstens Eusebius voraussetzt, dem Kaiser Hadrian bei seiner Anwesenheit in Athen 125 selbst überreicht haben. Von der Apologie des Aristides, welche noch zu Hieronymus' Zeit (cat. 20; ep. ad Magnum [Apologeticum contextum philosophorum sententiis]) vorhanden war, will man neuerlich ein Fragment in armenischer Uebersetzung aufgefunden haben (Scti Aristidis phil. Athen. sermones duo etc. in lat. linguam translati, Venet. 1878 bei den Mechitaristen). Der Name des Autors von Sermo 2. ist zweifelhaft, der Herausgeber hat Aristeas gelesen und Aristides vermuthet, Vetter (ThQ 1882) wirklich Aristides gelesen. Dies Stück ist unmöglich in diese Zeit zu setzen (eine Homilie über den Schächer); in dem ersten glaubt man deutliche Züge des Alterthums (Fehlen der Logoslehre und aller Beziehung auf Häresie) zu entdecken, was aber bei der verhältnissmässigen Kürze des Stückes nicht viel sagen will (namentlich das Letztere); und Bedenken erregt, dass in dem 2. Abschnitte des 1. Sermo die Jungfrau Maria als deipara bezeichnet wird, ein Ausdruck, der zweifellos spätere Interpolation sein müsste. S. Himpel in ThQ 1879 und 1880; Harnack und Gebhardt, Texte und Untersuchungen I, p. 98 - 114. Nicht zu unterschätzende Bedenken erhebt Bücheler, Arist. und Justin, im Rhein. Museum. N. F. 35, 2, S. 279—86.

2. Melito, Bischof von Sardes, einer der hervorragendsten Männer der kleinasiatischen Kirche, ein als Prophet und wegen der Heiligkeit seines Lebens hochverehrter, schriftstellerisch sehr fruchtbarer Mann. In seiner Apologie an Marc Aurel hat er das Christenthum als wahre Philosophie dargestellt (Fragmente bei Euseb. 4, 26, 5—11). Die uns in syrischer Sprache erhaltene Apologie (Cureton, Spicil. Syr., auch bei Pitra, Spicil. Solesm. II, p. XXXVII sqq., deutsch von Welte, in ThQ 1862. 44. Bd., S. 392 ff.): Sermo Melitonis philosophi qui factus est coram Antonino Caesare, ist eine andere und schwerlich von Melito, dem sie zugeschrieben wurde und der hier mit Rücksicht auf den Inhalt der wirklichen Apologie Melito's (das Christenthum die wahre Philosophie) als Philosoph bezeichnet wurde. Das erste christliche Verzeichniss des alttestamentlichen Kanons fand sich in der Einleitung seiner 6 Bücher Eklogen aus dem Gesetz und den Propheten, von Christus und dem ganzen christlichen Glauben (also christliche Deutung alttestamentlicher Stellen). Eine Anzahl kleiner, sämmtlich bis auf Fragmente verloren gegangener Schriften und Abhandlungen greifen zum Theil in die verschiedenen kirchlichen Bewegungen seiner Zeit ein (vom Paschastreit, vom Sonntag, von der christlichen Gastfreundschaft u. a. m., von der Leiblichkeit Gottes [π. ἐνσωμάτου ϑεοῦ, was nach Theodoret, Quaest. in Genes. I interr. 20 bestimmt in diesem Sinne zu fassen ist]). Was die ebenfalls verlorene Schrift κλείς (Clavis) war, wissen wir nicht. Jedenfalls ist die von Pitra, Spicil. Solesm. II u. III unter Melito's Namen edirte Clavis (Glossar mystischer Schrifterklärung, zusammenhängend mit der Physiologusliteratur) ein viel späteres lateinisches Sammelwerk. Dem hochangesehenen Namen ist später überhaupt Manches untergeschoben worden (vgl. Piper, Melito

in Stud. u. Krit. 1838; Steitz, ebd. 1857; Harnack, Texte u. Untersuchungen I, 2, S. 240; Steitz, RE s. v.).

3. Claudius Appollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb eine Apologie, gerichtet an Marc Aurel, 5 Bücher ad Graecos und Mehreres andere (Euseb. 4, 26 u. 27; Hieron. cat. 26).

4. Miltiades, Rhetor in Athen, ebenfalls eine Apologie, gerichtet an Marc Aurel und L. Verus, und 2 Bücher ad Graecos, 2 adv. Judaeos (Euseb. 5, 17; Hieron. cat. 39).

5. Der einflussreichste und für die Ausgestaltung des hellenisch umgebildeten Christenthums und die Grundlegung der katholischen Theologie wichtigste dieser Apologeten ist Justinus Martyr, geboren zu Flavia Neapolis (dem alten Sichem) in Samarien von hellenischen Eltern um 100. Durch die übliche philosophisch-rhetorische Bildung der Zeit gegangen, hat er für sein religiöses Bedürfniss (Verlangen nach Gotteserkenntniss und Seligkeit [εὐδαιμον.]) bei den verschiedenen Philosophenschulen Befriedigung gesucht, am meisten noch angezogen und bestimmt durch den Platonismus der Zeit nach seiner religiösen Seite und beeinflusst von den moralischen Anschauungen der stoischen Philosophie. Seine Anziehung durch das Christenthum mit seinem praktischen Ernst und seiner Begeisterung stellt er dar in einer Unterredung mit einem christlichen Greise, der ihn auf das Studium der alten Schriften (d. h. des A. T.) und die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung hinwies; so wurde er ein christlicher Philosoph, der als wandernder und Schule haltender Sophist für den christlichen Glauben wirkte. Bei einem zweiten Aufenthalt in Rom ward er heftig von dem Cyniker Crescens angefeindet und starb endlich (zwischen 163 bis 167, wahrscheinlich 165) dort den Märtyrertod.

Von den beiden Apologien ist die grössere der Zeit nach die erste (obwohl in älteren Ausgaben als zweite bezeichnet), die kleinere aber ein unmittelbar darauf abgefasster Anhang (Harnack's Vermuthung ursprünglicher Zusammengehörigkeit). Die ap. I, früher oft schon um 138 angesetzt (unter Anton. Pius' Alleinherrschaft), wird immer noch wegen der in der Adresse an die Kaiser liegenden Schwierigkeit verschieden datirt, muss aber doch unzweifelhaft in die Zeit der Mitherrschaft des Marc Aurel (147—160) fallen. Sie rechnet (I, 46) 150 Jahre seit Christi Geburt; die zweite ist durch die Art der Rückbeziehungen (II, 4. 6. 8) mittelbar damit verknüpft (veranlasst durch einen Vorfall mit einer Christin gewordenen Frau eines heidnischen Mannes). Der christliche Philosoph suchte aber auch das Recht des dem Judenthum selbständig gegenüberstehenden Christenthums gegen das Judenthum eingehend zu erweisen in dem dialogus c. Tryphone (etwas später als die Apoll.) und zwar aus den christlich aufgefassten heiligen Schriften des A. T. selbst.

Ebenso aber hat er das kirchliche Christenthum hellenischer Fassung bereits durch Bekämpfung der Sektenmeinungen, welche den Bestand desselben zu bedrohen schienen (σύνταγμα κατὰ πασ. αἱρέσεων), und insbesondere des Marcion vertheidigt, leider verlorene Schriften, von deren ersterer wir aber annehmen dürfen, dass Irenäus in den betreffenden Partien seiner Bekämpfung der Ketzer sich darauf stützt. Von einer Schrift über die Auferstehung sind zwei Fragmente vorhanden, über deren Umfang Th. Zahn (ZKG 8, 20 ff.) neue Vermuthungen aufstellt.

Zahlreiche andere Schriften sind dem Namen des kirchlich so wichtigen ersten Theologen fälschlich beigelegt worden, so namentlich — abgesehen von

Schriften viel späteren Ursprungs — der λόγος πρὸς Ἕλληνας, orat. ad Gr. (gegen die Thorheiten der Göttermythen), eine Schrift, welche uns syrisch in einer abweichenden Recension (bei Cureton, Spic. Syr.) erhalten ist und hier einem Ambrosius zugeschrieben wird — man hat an den Freund des Origenes gedacht, neuerlich aber wollte Dräseke (JPrTh 1885, 144—153), einer Vermuthung von Nolte folgend, in ihr die Apologie des (römischen Senators) Apollonius, der unter Commodus den Märtyrertod starb, finden (vgl. über Apollonius: Caspari, Quellen 3, 414—416). Jedenfalls gehört sie zu den älteren griechischen Apologien jener Zeit und berührt sich mit den Gesichtspunkten Tatians (Harnack, Texte und Unters. I, 1 u. 2, S. 155).

Der λόγος παραινετικὸς πρ. Ἑλλ. (cohortatio ad Graec. — Die Wahrheit nicht bei Dichtern und Philosophen, sondern bei Moses und den Propheten; was jene Wahres haben, haben sie daraus geschöpft) ist ebenfalls nicht justinisch, aber verwandten Geistes, gehört aber, wenn wirklich (Schürer in ZKG II, 319—31) Julius Africanus benutzt ist, erst dem 3. Jahrhundert an. Völter (ZwTh 1883, 150 ff.) will sie dem Claudius Apollinaris (Nr. 3), Dräseke (ZKG 7, 2) erst dem Bischof Apollinaris von Laodicea im 4. Jahrhundert zuschreiben. Die kleine Schrift De monarchia stellt wirkliche und besonders angebliche heidnische Zeugnisse für den monotheistischen Gottesglauben zusammen, wie sie die apokryphische Schriftstellerei des Hellenismus zu produciren liebte (vgl. Semisch, Justin der Märt. 2 Bde. Bresl. 1840—1842 und M. Engelhardt, Das Christenth. Justin's des Märt. Erl. 1878).

6. Unter Justin's Einfluss hat eine Zeitlang auch Tatian gestanden, geb. in Assyrien, vielleicht syrischer Abstammung (Zahn), aber griechisch gebildet und auf weiten Reisen die damalige griechische Bildung der wandernden und lehrenden Sophisten vertretend, in grossem Umfang mit griechischer Literatur bekannt, wie mit der religiösen Mythologie und dem Mysterienwesen. Die bei den Hellenen umsonst gesuchte religiös befriedigende und sittlich läuternde Wahrheit fand er in der barbarischen Weisheit des Christenthums und seinem sittlich kräftigenden und befreienden Monotheismus, eine einfache, auch dem schlichten Menschen zugängliche Wahrheit, die er nun in seiner Apologie (λόγος πρὸς Ἕλληνας) in grellster Weise in Contrast mit dem Heidenthum stellt. In Rom, wo vielleicht gerade die Wendung seines Lebens eintrat, hat er sich mit Justin berührt, ist sein Zuhörer (Iren.) und Verehrer geworden, gleich diesem von dem Cyniker Crescens angegriffen, gleich ihm als christlicher Sophist lehrend aufgetreten (der christliche Lehrer Rhodon sein Schüler, Euseb. 5, 13). Sein λόγ. πρ. Ἑλλ. bald nach seinem Uebertritt zum Christenthum zur Rechtfertigung dieses Schrittes geschrieben, von hervorragender Bedeutung, vermag in heidnischer Religion und Philosophie nur noch die Nachtseiten zu erkennen. Die schroffe Abwendung von der Weltsitte und sinnlichen Lust führt ihn in eine strenge Askese, welche über das Gemeinchristliche hinaus zur grundsätzlichen Verwerfung der Ehe, des Fleisch- und Weingenusses fortschreitet und Tatian unter den sog. Enkratiten (Vertretern dieser Askese) eine angesehene Stellung verschafft. Im Zusammenhang damit steht die Annahme gnostischer Ideen auf Grund einer dualistischen Auffassung von Geist und Materie, Trennung des Demiurg vom Weltschöpfer (s. S. 156), welche Tatian später in Spannung mit der grossen Kirche bringt, ohne ihm das Ansehen eines bedeutenden (sehr fruchtbaren) Schriftstellers zu rauben. Er wirkte im syrischen Osten (Mesopotamien, Edessa, Antiochia). Das Buch der Probleme, βιβλίον προβλημάτων, worin er das Un-

deutliche und Verhüllte der heiligen Schriften aufwies, und welche Rhodon zu widerlegen beabsichtigte, enthielt vielleicht schon gnostische Speculationen (Rhodon stellt ihn an der betr. Stelle Euseb. 5, 13 mit dem Marcioniten Apelles zusammen, dem Verfasser von Syllogismen).

In der Schrift περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ (v. d. christlichen Vollkommenheit) rechtfertigte er die Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft. — Im sog. Diatessaron hat er aus unseren vier Evangelien eine einheitliche Darstellung der Evangelien zusammengestellt, welche mit dem johanneischen Prolog begann, die Genealogien (bei Mt und Lc) ausliess und, wie es heisst, alle die Stellen, welche zeigen, dass der Herr dem Fleische nach aus dem Samen Davids stamme; und dies Evangelium hat sich bis ins 5. Jahrhundert in einigen (namentlich syrischen) Gegenden der Kirche in syrischer Sprache im kirchlichen Gebrauch neben dem Evangelium der „Getrennten" erhalten, bis es z. B. von Theodoret und Rabulas von Edessa aus den Gemeinden verdrängt wurde. Wie die Entstehung dieses Diatessaron einerseits Verbreitung und eine gewisse anerkannte Herrschaft unserer Evangelien voraussetzt, so ist anderseits seine Entstehung und namentlich sein kirchlicher Gebrauch nur erklärlich in einer Zeit, in welcher die Vorstellung von einem geschlossenen Kanon heiliger inspirirter Schriften noch nicht zur allgemeinen Herrschaft gekommen war. Ob diese erste Evangelien-Harmonie ursprünglich von Tatian griechisch verfasst und dann nur ins Syrische übertragen wurde, oder (Zahn) von Tatian sogleich syrisch (auf Grund bereits vorhandener syrischer Evangelien) geschrieben, ist Gegenstand des Streites. Für ersteres spricht der Name διατεσσάρων (denn Herübernahme griechischer Worte in syrische Texte ist zwar nichts Auffallendes, sondern sehr häufig, setzt aber in diesem Falle doch eine bereits vorhandene griechische Ausprägung des Begriffs voraus); für letzteres sehr beachtenswerthe, von Zahn geltend gemachte Instanzen (vgl. auch Bäthgen, Evangelienfragmente, Leipz. 1885. S. 59 ff. 68 ff., der hinsichtlich der syrischen Abfassung des Diatessaron zustimmt, aber das Verhältniss zwischen dem Diatessaron und der syrischen Evangelienübersetzung Cureton's entgegengesetzt bestimmt). Der gefeierte syrische Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, Ephraem Syrus, hat noch zu dieser Evangelienharmonie einen Commentar geschrieben, der uns im Aramäischen erhalten und von Mösinger in der bereits von Aucher gelieferten lateinischen Uebersetzung herausgegeben worden ist (1877). Danach hat denn Th. Zahn das Diatessaron mit grossem Geschick zu reconstruiren versucht (Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons I, Erl. 1881. Ueber Tatian besonders Daniel, Tatian, Halle 1837, Gebhardt u. Harnack, Texte und Forschungen I und mein Art. in d. RE[2]).

7. Athenagoras, angeblich aus Athen, Verfasser einer πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (supplicatio, intercessio, nicht legatio), welche um 177 an Marc Aurel und Commodus gerichtet ist, sowie einer Schrift περὶ ἀναστάσεως. Eine uns sonst ganz unbekannte Persönlichkeit, die auffallender Weise Eusebius gar nicht nennt. Die angeblichen Nachrichten des Philippus Sidetes sind unzuverlässig, ja notorisch unrichtig (s. Dodwell diss. in Iren. Append. p. 488 sq.). Doch kennt bereits Methodius (s. Epiph. Haer. 64, 21; Phot. c. 234) Ende des 3. Jahrhunderts die Apologie unter des Athenagoras Namen (Vermuthung, dass aus der fälschlichen Annahme, Justin sei der Verfasser, die Nachricht von dessen zwei Apologien entstanden, und in Folge dessen erst [durch Eusebius?] der Anhang der einen Apologie Justin's als zweite selbständige gerechnet wor-

den sei: Harnack [?]). Der Verfasser, am entschiedensten durch platonische Vorstellungen bestimmt, von glatter Diction, widerlegt die Vorwürfe der ἀθεότης, der ödipodeischen Vermischungen und thyesteischen Male und sucht in der Schrift de resurr. aus der Weisheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes, sowie aus der Bestimmung des Menschen die Zweifel an der Auferstehungslehre zu widerlegen (Logoslehre, aber ohne eigentliche Christologie! Athenagoras citirt Herrenworte, nicht christliche Schriften, nur spärlich das A. T.). Vgl. Hefele, Beiträge zur KG. 1864, I, S. 60—81; Voigtländer im Beweis des Glaubens 1872.

8. Theophilus von Antiochien, sechster Bischof dieses Sitzes, gebürtig aus dem Orient, griechisch gebildet und im Mannesalter Christ geworden. Erhalten sind die 3 Bücher ad Autolycum, einen gebildeten Heiden, apologetisch den Gottesglauben und die Auferstehungshoffnung der Christen vertheidigend, den heidnischen Glauben bekämpfend und besonders den hohen Werth der heiligen Schrift (A. T. und Propheten) als der alten Quelle der Gotteserkenntniss hervorhebend.

Sonst hat er gegen Hermogenes geschrieben (vielleicht von Tertullian benützt) und gegen Marcion eine Schrift περὶ ἱστοριῶν; auch Commentare über die Evangelien und die Sprüche werden ihm zugeschrieben. Aber der unter seinem Namen gehende lateinisch erhaltene Commentar zu den Evangelien, den Th. Zahn (Forschungen Bd. II) neuerlich ihm im Wesentlichen zusprechen will, erweist sich als späte Compilation (s. dagegen Harnack, in Texte und Unters. I, 4. Vermittelnd durch die versuchte Nachweisung, dass der vorhandene Commentar im Wesentlichen der bereits von Hieronymus benutzte sei, anderseits aber den Irenäus benütze: Hauck, Zur Theophilusfrage in ZWL. 1884 S. 561 ff.).

9. Der anonyme Brief an Diognet von einem unbekannten Verfasser wird ungefähr in die Zeit dieser Apologeten gehören. Er will dem Adressaten, einem vornehmen Manne, Auskunft darüber geben, aus welchem Gottesglauben und welcher Gottesverehrung die Christen alle ihre Verachtung der Welt und des Todes schöpfen, wie es kommt, dass sie weder an die Götter der Heiden glauben, noch dem jüdischen Glauben, welcher mit einer richtigeren (monotheistischen) Gottesvorstellung doch thörichten Opferdienst und die abgeschmacktesten Ceremonien verbindet, anhangen, wie sie sich untereinander lieben, und wie es kommt, dass jetzt und nicht schon früher dieses neue Geschlecht oder Bekenntniss in die Welt eingetreten ist. Bemerkenswerth ist das hohe christliche Selbstgefühl, sowie die verächtliche Behandluug der jüdischen Religion (c. 3 f.), ohne irgend welchen Vorbehalt über einen dem A. T. zuzuschreibenden Offenbarungscharakter.

In dem Adressaten hat Dräseke (JprTh. 1881) den von Marc Aurel als seinen Lehrer gerühmten Philosophen Diognet finden wollen, im Verfasser schwerlich richtig einen aus marcionitischer Schule hervorgegangenen, von den Schroffheiten Marcion's zurückgekommenen Mann, wie Apelles. H. Doulcet (RQH 1880, 601) wollte den athenischen Philosophen Aristides als Verfasser ansehen und Kihn (Ursprung des Briefes an Diognet, Freib. 1882) dem entsprechend als Adressaten keinen geringeren als den Zeussohn Hadrian selbst; eine sehr luftige Hypothese. Overbeck (Studien zur Gesch. der alten Kirche I, 1875) sah den Brief als schriftstellerische Fiction an und rückte ihn in die nachconstantinische Zeit herab (was mit Recht wenig Beifall gefunden hat), Zahn (GGA 1873, Nr. 3) wenigstens an den Ausgang des 3. Jahrhunderts.

Vgl. noch die Monographien von Grossheim (1828), Otto (2. ed. 1852), Hollenberg (1853) und Harnack in den PP. ap. I, 2, 1878.

10. Die bezeichneten Apologeten gehören alle dem griechischen Sprachgebiete an, auch die, welche in Rom gewirkt haben, wie denn gerade in der römischen Christengemeinde das hellenische Element bis nach dem Ausgang des 2. Jahrhunderts das vorherrschende blieb (s. Caspari). Dagegen würde in Minucius Felix der erste specifisch römische Schriftsteller fürs Christenthum zu sehen sein, wenn wir ihn als Zeitgenossen etwa des Athenagoras betrachten dürften. Marcus Minucius Felix, ein Sachwalter in Rom, der erst nach ernstlichem Widerstreben zum Christenthum sich bekehrt hatte, trat nun für dasselbe ein in dem, classischen Mustern (namentlich Cicero's philosophischen Disputationen de natura deorum, auch de divinatione) nachstrebenden, schön geschriebenen Dialoge Octavius. Ein Freund, Cäcilius Natalis, nimmt sich der väterlichen Religion gegen das Christenthum an, allerdings vom Standpunkte eines ziemlich skeptischen Akademikers aus; der gemeinsame Freund Octavius vertheidigt dasselbe und Minucius soll die Rolle des Schiedsrichters spielen, die ihm aber dadurch erleichtert wird, dass Caecilius sich als überwunden und besiegt erklärt. Der nur in einer alten, ehemals vaticanischen, dann Pariser Handschrift (von welcher der Brüsseler Cod. Burgundicus nur eine dem 16. Jahrh. angehörige Abschrift ist) erhaltene Dialog zeigt enge Berührungen mit Tertullian's Apologeticum. Man setzte daher früher gemeiniglich, indem man die tertullianische Schrift vom Verfasser benutzt sein liess, Minucius Felix in das erste Drittel des 3. Jahrhunderts, d. h. nach Tertullian und vor Cyprian's kleine schülerhafte Schrift de idolorum vanitate, welche ihrerseits den Octavius ausschreibt; dafür kann auch sprechen, dass auf Inschriften aus Cirta (jetzt Constantine) aus den Jahren 211—217 ein Caecilius Natalis, Mitglied der Stadtbehörde zu Cirta, erscheint, und der Caecilius Natalis in unserem Dialog sich als Cirtensis zu documentiren scheint (9, 6 Cirtensis noster, 31, 2 Fronto tuus), s. H. Dessau im Hermes 1880 S. 471 ff. Indessen neuerlich hat bes. Ebert, ASGW V, 321 und Gesch. der christl. lat. Lit. I, 25 ff., der den starken Einfluss von Cicero's de natura deorum auf unsern Dialog nachgewiesen hat, die bereits von Dom. ab Hoven u. A. vertretene Ansicht, dass Minucius Fel. vielmehr die Grundlage für die tertullianischen Stellen abgebe und dem Zeitalter Marc Aurel's zuzuweisen sein dürfte, mit starken Gründen gestützt, und Schwenke (JPrTh 1883, 263—294) ist, zugleich unter Zurückweisung von O. Schultze's Versuch, den Minucius in Diokletian's Zeit herabzurücken (JPrTh 1881), in sehr gründlicher Weise für dies Verhältniss und diese Zeit eingetreten. So auch Reck (ThQ 1886, 64—114); und Aem. Baehrens in seiner Ausgabe (s. u.). Andere (Hartel in Ztschr. f. österr. Gymn. 1869, 348—368, und Fr. Wilhelm, De Minucii Fel. Octavii et Tertulliani apologeticis, Wratisl. 1887) glauben die Uebereinstimmung vielmehr aus der Benutzung einer gemeinsamen Quelle erklären zu müssen. Die hier erwachsenden Schwierigkeiten machen geneigt, dem erneuten Eintreten für die frühere Ansicht durch Massebieau (Revue de l'hist. des religions 8 année. t. XV Nr. 3, vgl. ThLZ 1888 Nr. 14) Gehör zu schenken. Ausgaben von Lindner (1773), Oehler (1847) und besonders Halm (C. Scr. eccl. Lat. II, 1867), J. J. Cornelissen (Lugd. Bat. 1882) und Aem. Baehrens (Lips. 1886) und die Uebersetzung von Dombart (Erl. 1881). Vgl. über ihn noch Kühn, Der Octavius des Min. Fel., Leipz. 1882 und dazu Boissier im Journal des Savants 1883, 436 ff. und ThLZ 1883, Nr. 6.

B. Die nächste Waffe für die Selbstvertheidigung des Christenthums, und die nicht am wenigsten wirksame, war das thatsächliche Bekenntniss und das Martyrium um des christlichen Glaubens willen: das Blut der Märtyrer ward der Same der Kirche (Tertull.). Die Standhaftigkeit der Blutzeugen konnte wohl vom Volkshass als gottlose Verstocktheit, von den Gebildeten als starrer Fanatismus oder bedauernswerthe Verblendung angesehen werden, aber ihres tiefen Eindrucks verfehlte sie doch nicht. Ueberdies konnten diese Apologeten, wie ihre Nachfolger in der folgenden Zeit, hinweisen auf die sittlich umwandelnde Macht des Christenthums; der fromme Wandel der bekehrten Christen fiel auch den Heiden ins Auge (Just. Apoll.). „Unser Heiland schwieg stille, als er einst vor Gericht angeklagt wurde. Er hoffte, sein Wandel und seine Werke würden ihn besser vertheidigen als die ausgesuchteste Beredsamkeit. Sollten wir es nicht bei den Anklagen des Celsus ebenso machen? Kann sich unsere Religion nicht selbst vertheidigen? sollte nicht der unsträfliche Wandel der Jünger Jesu alle Lästerungen zu Nichte machen?" (Orig. c. Cels. prooem. 1.) Gleichwohl blieb natürlich das Bedürfniss der Rechtfertigung und Verständigung. Es galt gegen die Anschuldigungen der Welt die Unschädlichkeit und die politische Harmlosigkeit des Christenthums zu betonen, zu zeigen, dass die staatliche Verfolgung der Christen keine Berechtigung habe. Mit gerechter Entrüstung wiesen die Christen die Märchen von den geheimen Lastern zurück, und stellten dem die notorische Umwandlung Vieler durch ihre Bekehrung gegenüber. Gegen die politischen Anschuldigungen erinnerten sie, dass ihre Religion selbst sie anhalte zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, dass sie für dieselbe beteten, und dass sie thatsächlich den Verfolgungen nichts anderes entgegensetzten als Dulden und Sterben. Die innere Berechtigung ihres Glaubens aber konnte nicht nachgewiesen werden, ohne zugleich die Hinfälligkeit und Thorheit des heidnischen Götterglaubens zu geisseln. Dabei verlieren sie sich öfter in ziemlich äusserliche Deklamationen über Götzenbilder, als wüsste das Heidenthum zwischen Bild und Gottheit nicht zu unterscheiden (Epistola ad Diogn. u. A.). Besonders wurden die Anstössigkeiten der heidnischen Mythologie, die Scandalgeschichten der Götterwelt gern kritisirt, wobei Justin z. B. an das Urteil der besseren Heiden appellirt, die sich derselben schämen. Bei aller Oberflächlichkeit der Betrachtung ein vollberechtigter Protest gegen einen religiösen Anstoss, den auch die beliebte philosophische Umdeutung der Mythen nicht aus der Welt brachte. Dabei ist zu beachten, dass auch diese höher gebildeten Christen meist

(mit Ausnahme allerdings des Verfassers der Epist. ad Diogn.) die heidnischen Götter nicht für blosse Wahngebilde hielten, sondern als das wirkliche Object der heidnischen Götterverehrung die Dämonen ansahen, entsprechend einer weit verbreiteteu Zeitanschauung, nur dass ihnen diese Dämonen nun bestimmter als gefallene Engel erschienen. In dieser ganzen Polemik lag ein tiefes, mächtiges und wahres Gefühl von der Befreiung und Reinigung des religiösen Bewusstseins durch die Beziehung auf den einen, lebendigen und offenbar gewordenen Gott, gegenüber der heidnischen Deisidaimonie, die den Menschen an dunkle Naturmächte bindet und nicht sittlich befreit. Auch gegen die Philosophie, aus welcher sie selbst hervorgegangen waren, erheben sich diese Apologeten im Vollgefühle ihres Allen, nicht nur wenigen Gebildeten zugänglichen Glaubens, dessen auf Offenbarung ruhende Sicherheit durch ungewisse noch dazu in ihren bedeutendsten Vertretern sich selbst bekämpfende menschliche Weisheit nicht ersetzt werden kann. Bereitwillig dagegen erkennen sie in der Philosophie, durch welche sie selbst gebildet sind, gewisse allgemeine Wahrheitselemente, die sie theils aus den Samenkörnern der Wahrheit herleiten, welche der göttliche Logos auch in der Heidenwelt ausgestreut hat, theils äusserlich aus einer Abhängigkeit griechischer Weisheit von der viel älteren orientalischen, also einer Benutzung der Schriften des Alten Testamentes. Dem Vorwurf, dass sie die väterlich überkommene und dadurch geheiligte Religion willkürlich verliessen, setzten sie das Recht der erkannten Wahrheit, das Recht der Gewissensfreiheit entgegen; die Religion wird eigenste Sache der persönlichen Ueberzeugung, gegen welche Gewaltmittel nichts ausrichten: religio cogi non potest, Gott ist mehr zu gehorchen als den Menschen. In Sachen der Religion entscheidet nicht das Herkommen, sondern die Wahrheit. Darum kann auch der oft gehörte Vorwurf der Neuheit des Christenthums nicht entscheiden. Doch beriefen sie sich darauf, dass in Wahrheit die Grundlagen ihrer Religion uralt seien (das A. T. älter als alle griechische Weisheit), und machten zugleich den Gesichtspunkt einer allmählichen Entwickelung der wahren Religon, einer göttlichen Menschenerziehung geltend. Hier schloss sich der aus der Weissagung des Alten Testaments geschöpfte Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums an. Auch auf heidnischem Gebiete aber fand man solche Hinweisungen namentlich auf den Monotheismus, und Weissagungen auf das Eintreten wahrer Religion, wobei ihnen freilich die zahlreichen pseudonymen Erzeugnisse des hellenistischen Judenthums, zum kleineren Theile auch christliche Erfindungen, zu Hilfe kamen.

Da mussten die Aussprüche der Sibylle, angeblich orphische, pythagoreische und andere Sprüche dem neuen Glauben Zeugniss geben, wie das unter Justin sich findende Buch de monarchia davon eine ganze Auswahl gibt. — Auch auf die Wunder der Bibel, ja auch die in der Kirche fortgehende Wunderkraft berief man sich gern zum Erweis der Wahrheit des Christenthums. Nicht minder, besonders seit Tertullian und Irenäus, mit einem gewissen Selbstgefühl auf die unaufhaltsame, durch Verfolgung nur gesteigerte Verbreitung ihres Glaubens: hesterni sumus et vestra omnia implevimus (Tertullian).

C. Aber indem diese Männer den Inhalt des von ihnen ergriffenen Glaubens auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, vor dem gebildeten Bewusstsein der Zeit als vernünftig zu erweisen suchen, zeigt sich, wie derselbe von ihnen unwillkürlich nach den von ihnen aus ihrer philosophischen Zeitbildung mitgebrachten Ideen umgeformt wird. In jenen religions-philosophisch gebildeten Männern lebte das Bedürfniss nach dem religiösen Halt eines geläuterten und zugleich wirkungskräftigen Monotheismus, nach einer auf sittliche Selbstbestimmung gegründeten moralischen Gottesverehrung und nach Befriedigung des Seligkeitsverlangens. Die christliche Verkündigung kommt dem entgegen, wird lebhaft ergriffen und gestaltet sich so in ihren Händen zu einer populär-philosophischen Lehre, welche auf Offenbarung ruht und in dieser ihre Gewähr und die Möglichkeit hat, sich in der Menschheit allgemein durchzusetzen.

So vollzieht sich hier nach Analogie dessen, was schon im hellenistischen Judenthum mit dem jüdischen Glauben geschehen war, die Synthese des Gemeindeglaubens der Christen mit der religiösen hellenischen Philosophie und begründet die christliche Theologie mit den Begriffen der classischen Welt. Es geschieht dies aber im entschiedenen zum Theil bewussten Gegensatz gegen die häretische Gnosis, unter festem Anschluss an die gemeinchristliche Ueberlieferung und in dem lebendigen Gefühl, dass gerade in diesem Gemeindeglauben die zuversichtliche, allen zugängliche und sittlich wirkungskräftige religiöse Ueberzeugung liegt; allerdings aber so, dass die Verkündigung des Evangeliums von einer durch Christus gegebenen Erlösung und Versetzung aus der Welt in das Reich Gottes, dessen voller Eintritt bevorsteht, sich umsetzt in den zuverlässigen, weil auf Offenbarung ruhenden, Aufschluss über Gott und das ewige Leben, welcher geeignet ist, die Seelen der Menschen zur Einkehr und auf den rechten Weg zu bringen und den nach Heil Verlangenden und auf Gott Vertrauenden in der Erkenntniss Christi des Sohnes Gottes

zur Vollendung und Glückseligkeit zu verhelfen. Mit andern Worten, in der geoffenbarten Lehre der Christen ist das gegeben, was alle wahre Philosophie sucht; sie allein ist die zuverlässige und fruchtbare Philosophie (Just. Dial. c. 8), welche geeignet ist die religiös befreiende und erneuernde Wahrheit, welche zu allen Zeiten in den wahren Weisen spermatisch als Wirkung der göttlichen Vernunft vorhanden gewesen ist, rein und unvermischt mit Irrthümern ans Licht zu bringen und allgemein zugänglich zu machen. Der allgemeine christliche Glaube an Christus als den anzubetenden Sohn Gottes, des Schöpfers der Welt, aufgefasst als Lehre von der Menschwerdung des ewigen göttlichen Logos und bestätigt durch die Weissagungen der Propheten, soll allerdings Christum nicht bloss als göttlichen Lehrer hinstellen (sein menschliches Auftreten nicht lediglich als formale Beglaubigung seiner Lehre), sondern auch als Erlöser, indem sein Tod den Menschen Heilung bringt, und sein Tod und seine Auferstehung die die Menschen durch Götzendienst knechtenden Dämonen besiegt, den Tod überwindet und Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) zu Wege bringt; aber der Begriff der Offenbarung ist doch der überwiegend beherrschende, indem die Erlösung vornehmlich durch die Offenbarung der göttlichen Philantropie in der wahren vom Irrthum des Götzendienstes losmachenden Gotteserkenntniss, und durch das „neue Gesetz" (welches, an die freie sittliche Selbstbestimmung der Menschen sich wendend, Bekehrung fordert und für heiliges Leben Unsterblichkeit verheisst) zu Stande kommen soll. So geschieht diese Verschmelzung des christlichen Glaubens mit hellenischer philosophischer Religion und Moral allerdings nicht ohne Verflachung des biblischen Heilsbegriffs und Zurückdrängung der Ideen des Reiches Gottes in seiner überweltlichen Realität und Vollendung, von deren Einwirkung doch die eschatologischen Vorstellungen, insbesondere die der hellenischen Anschauung so anstössige und doch so zäh festgehaltene Auferstehungslehre, zeugen.

Indem sich diese Apologeten auf den Gemeindeglauben an Gott den Vater der Welt, an Christus seinen Sohn und an den prophetischen Geist stellen, liegt darin die Annahme „alles dessen, was Gott durch den heiligen Geist, d. h. durch die Propheten und durch seinen Sohn gelehrt hat", und darin die Aufforderung der gelehrten exegetischen Beschäftigung mit der heiligen Schrift, d. h. den alttestamentlichen Schriften als der Beweisurkunde für die Gottheit Christi, nicht im Sinne einer organisch-historischen Auffassung, sondern einer allegorisch-theologischen Ausdeutung nach dem Vorgange Philo's, wenn auch etwas massvoller.

Für diese theologisch dogmatische Behandlung des A. T. wird Justin Dial. c. Tr. in der patristischen Theologie grundlegend. Das dem Alterthum der heiligen Schriften — im Gegensatz gegen hellenische Literatur — gegebene Gewicht und dazu die Aufschlüsse über die Schöpfung im Interesse der monotheistischen Weltanschauung (vgl. Theophil. ad Autol.) ziehen an. So hat Rhodon, ein Schüler Tatian's, das Sechstagewerk commentirt, ebenso Candidus und Apion etwa zu Commodus' Zeit; daran schliesst sich die Auseinandersetzung mit dem Judenthum, wie sie Justin im Dial. c. Tr. versucht, vor und neben ihm auch Andere geübt haben. So der Verfasser des schon dem Christenfeind Celsus bekannten Dialogs zwischen dem Judenchristen Jason und dem alexandrinischen Juden Papiscus, der später (5. Jahrh.) von einem afrikanischen Bischof Celsus ins Lateinische übertragen wurde (wovon uns aber nur die Vorrede des Uebersetzers ad Vigilium ep. de Judaica incredulitate erhalten ist in den opp. Cypriani III, 119 sqq.); hier tritt er noch anonym auf, später wird er dem Ariston von Pella fälschlich zugeschrieben. Die von Gennad. de vir. ill. 50 erwähnte Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani eines Euagrius (5. Jahrh.), im 18. Jahrhundert wieder aufgefunden, wird von A. Harnack (Texte und Forschungen I, 3, wo sie auch abgedruckt ist) als eine im Wesentlichen treue Wiedergabe jener griechischen Schrift angesehen. Auch Miltiades (s. o.) hat gegen die Juden geschrieben (Eus. h. e. 5, 17, 5), desgl. Claudius Apollinaris (Jb. 4, 27). In diesen Auseinandersetzungen mit dem Judenthum gilt es zu betonen, dass der Gott der Juden auch der der Christen und das von jenen hochgehaltene A. T. die heilige Schrift der Christen sei; und eben hieraus musste nun doch nicht nur der Beweis für die Gottheit Christi als eine mit dem Monotheismus verträgliche (s. ob.) und für die Erfüllung der Weissagungen geführt werden, sondern auch für die Berechtigung zum Aufgeben des mosaischen Gesetzes von Seiten der Christen, ein Beweis, der nicht von der dem Heidenchristenthum der Zeit unverständlichen paulinischen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium ausgeführt werden konnte, sondern nur so, dass an die Stelle des alten das neue Gesetz Christi trat, die Christusgläubigen aber aus den Heiden als das wahre Israel und Volk Gottes erschienen.

Anders war die Stellung zu den apostolischen Schriften. Noch steht in der Anschauung eines Justin nicht ein heiliger Codex des N. T. dem des A. T. ebenbürtig gegenüber. Er beruft sich auf die ἀπομνημονεύματα der Apostel, „die auch Evangelien genannt" und im Gottesdienst verlesen werden, benützt besonders Matthäus

und Lucas, kennt aber auch Marcus und Johannes und schöpft aus diesen geschichtlichen Aufzeichnungen die Herrenworte (vgl. S. 120, Heges.) von unzweifelhafter Autorität, citirt den Johannes als Verfasser einer prophetischen Schrift, kennt und benützt auch paulinische Schriften, aber ohne sie zu citiren. So ruht zwar auf den Aposteln als den ausgesandten Boten des Herrn und ihrer Verkündigung die zuverlässige Kunde von der Lehre des göttlichen Logos, und die Christen wissen sich mit ihrem Glauben eins, aber sie haben im Gefühl des Waltens des einen und selben Geistes in der Gemeinde Christi von Anfang bis auf die Gegenwart noch wenig gelernt und der Heidenwelt gegenüber wenig Veranlassung dazu, apostolische Schriften als theologische Beweisinstrumente von selbständiger und einzigartiger Autorität zu benutzen, während für die Wahrheit apostolischer Verkündigung in den alttestamentlichen Schriften von altgeheiligter Autorität Bestätigung gesucht wird. Freilich wissen sie sehr wohl, im Gefühl der Einheit des Geistes mit ihnen, an apostolischen Schriften sich zu erbauen und zu nähren und sie als Aeusserung ihres Empfindens zu verwenden (vgl. in dieser Beziehung schon den Polycarpusbrief, dann besonders den Brief der gallischen Gemeinden über die Verfolgung.) Aber erst der wachsende literarisch-theologische Betrieb seit der Mittte des Jahrhunderts lässt bei den Apologeten den eigenthümlichen Werth apostolischer Schriften als Berufungsinstanzen auf das ursprünglich (authentisch) Christliche mehr und mehr erkannt werden, insbesondere gegenüber dem Verfahren der gnostischen Sekten. In deren Kreisen hatte die Berufung auf die mannigfachsten angeblich apostolischen schriftlichen und mündlichen Autoritäten begonnen, um ihre Theorien zu decken, hier begann auch literarische Beschäftigung, Auslegung von Evangelien und apostolischen Schriften (Basilides, 24 Bücher über das Evangel., Herakleon Johannes-Ev. u. a. m.; s. S. 161) und hier war Marcion vorangegangen, unter Kritik des Aechten und Unächten, Reinen und Verfälschten, einen Kanon christlicher Erkenntnisquellen aufzustellen. Ein Vorgehen, welches die Kirche nöthigte, auch ihrerseits die apostolischen Schriften als autoritative herauszuheben und über die ächten sich zu verständigen. Es ist die Zeit, wo die neutestamentlichen Schriften zu einem allgemein anerkannten Kanon zusammenzutreten beginnen. Auch der Gegensatz gegen die Bewegungen des souveränen Geistes montanistischer Prophetie hat unzweifelhaft das Bedürfniss danach gesteigert; man ist vor der lebendigen aber flüssigen und turbulenten Macht des Geistes in den Gemeinden zu einer papiernen Autorität geflüchtet, aber einer solchen, welche eine geschichtliche

war. Nach Vorgang der Gnostiker beginnt man auch mit exegetischer Erklärung neutestamentlicher Schriften: Melito mit einer solchen zur Offenbarung Joh., ein Heraklit mit einer zum Apostolos.

Hierzu wird am meisten beigetragen haben die Nöthigung des Kampfes mit der genialen Sektenwillkür, gegen welche der literarische Streit schon früh begann. So schrieb gegen Basilides (nach Euseb. 4, 7, 5 ff. schon zu Hadrian's Zeit) Agrippa Castor; gegen alle Ketzer Justinus M., insbesondere noch gegen Marcion ebenderselbe und eine ganze Reihe Anderer, Theophilus v. Ant., Philippus von Gortyna und Modestus (Euseb. 4, 24 f.).

Endlich sucht man sich in demselben Gegensatz gegen die Ketzer der Uebereinstimmung der verschiedenen Kirchen mit einander zu versichern und die Idee einer allgemeinen (katholischen) Kirche bekommt in dieser Beziehung Gewicht. Sogenannte katholische Briefe angesehener Männer der Kirche an verschiedene Gemeinden werden hochgehalten. Man denke an die des Bischofs Dionysius von Korinth nach Lacedämon, Athen, Kreta, Paphlagonien, Pontus, Rom (Euseb. 4, 23.).

Der ersten Periode dritter Abschnitt.

Geschichte der altkatholischen Kirche von ihrer Consolidation bis auf Constantin.

1. Ueberleitung.

In der bisherigen Entwicklung sind die freien vom Geist des Glaubens und der Bruderliebe zusammengehaltenen Vereine der Christen durch verschiedene Umstände dazu genöthigt worden, allmählich eine grössere Festigung und Sicherung gegen äussere und innere Gefahren ihres Bestandes zu suchen. So hat sich gegen Lehr- und Lebenswillkür die Autorität der Bischöfe an der Spitze der Gemeinden empfohlen. Damit tritt dem Anspruch des freien prophetischen Geistes in den Gemeinden sowohl in Ansehung dessen, was gültiger Ausdruck des christlichen Glaubens, als dessen, was als christliche Lebensforderung anzusehen sei, die Autorität eines Amtes gegenüber, welches feststehende Garantien des als christlich zu Erachtenden sucht und geltend macht. In den Bewegungen der Gnosis insbesondere wird die Christenheit von dem Gefühl ergriffen, dass sie in Gefahr stehe, den Zusammenhang ihres Glaubens mit seinem Ursprung zu verlieren und ihn in endlose Meinungsverschiedenheit zu zersplittern. Unter diesen Eindrücken wächst das Verlangen, an der ursprünglichen unverfälschten Ueberlieferung festzuhalten, und die Bischöfe in ihrer Aufeinanderfolge bieten sich dar als die geeigneten Bürgen für die unverfälschte Erhaltung derselben. Zugleich wird das souveräne Auftreten des prophetischen Geistes in den Gemeinden, dessen Gefahren die Extreme montanistischer Begeisterung vor Augen geführt haben, dadurch zurückgedrängt, dass der Kanon neutestamentlicher Schriften als göttlich inspirirter fixirt, und damit der Geist in die als apostolisch angesehenen Schriften als in eine feste Norm gebannt wird. Anderseits tritt der freien Prophetie auch die

mit den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit arbeitende Theologie (apologet.) gegenüber, und gibt der Kirche nach dieser Seite etwas Schulmässiges, das für den gesicherten Fortbestand des christlichen Glaubens, für die Anbahnung einer geordneten Unterweisung in demselben, von Bedeutung ist, wenn sie auch anderseits zu der beginnenden Verwechselung des christlichen Glaubens mit einer theoretischen Weltanschauung das Ihre beiträgt. Ferner, obgleich durch die Verfolgungen das Gefühl des Fremdseins in der Welt und das verlangende Ausschauen nach dem Kommen des Herrn und der „consummatio saeculi" wach erhalten wird und in der montanistischen Stimmung seinen gesteigerten Ausdruck findet, beginnt doch die Kirche sich mehr und mehr auf einen längeren Bestand in der Welt einzurichten, und ebendesshalb stösst sie das Extrem des Montanismus aus oder drängt es zurück. Sie sucht daher einen engeren und festeren Zusammenschluss, wie im Episcopat der einzelnen Gemeinden, so durch Verbindung und Verständigung der Bischöfe (Synoden etc.) untereinander, und namentlich beginnt hier Rom bereits eine bedeutende führende Stellung einzunehmen oder doch anzustreben. Ebenso erfordert dies Einleben in die Welt eine Ermässigung der strengen Anforderungen an das Leben der Gläubigen, ein gewisses Eingehen in Weltförmigkeit und eine nachsichtige Behandlung der in Sünden Gefallenen, welche sich unter heftigen Kämpfen durchsetzt. In allen diesen Beziehungen wandelt sich die freie Gemeinde der Gläubigen und Heiligen mehr und mehr um in die durch feste Formen der Verfassung, durch beginnende Festsetzung kirchlicher Lehren und durch moderirte Regelung einer kirchlichen Disciplin zusammengehaltene Institution der Kirche, welche, über den Einzelnen stehend, die Gesetzgeberin und Erzieherin der Gläubigen wird.

2. Die Erweiterung des Gebiets.

Für den weiteren Fortgang der Ausbreitung des Christenthums in den oben (S. 106 ff.) geschilderten Bahnen lassen sich für das 3. Jahrhundert und bis in Constantin's Zeit folgende Anhaltspunkte geben. Nach Osten hin fanden sich, als an die Stelle des parthischen das neupersische Sassanidenreich trat (227), in Persien bereits christliche Gemeinden (vgl. S. 107); und in Indien, wo der Sage nach schon der Apostel Thomas gewirkt haben soll, macht zu Constantin's Zeit der berühmte Reisende Theophilus von Diu mehrere Gemeinden namhaft.

Nördlich von Syrien und Mesopotamien tritt jetzt um die Mitte des 3. Jahrhunderts auch Armenien in den Gesichtskreis; der alexandrinische Bischof Dionysius hat an einen armenischen Bischof

Meruzanes einen Brief geschrieben. Westlich schliessen sich daran die innern und nördlichen Landschaften der kleinasiatischen Halbinsel, wo das schon vorhandene Christenthum z. B. in Pontus durch Gregorius Thaumaturgos, den Schüler des Origenes, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts bedeutende Ausbreitung und Befestigung erfährt.

Von dem Wachsthum der Kirche in Arabien zeugen Synoden in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, an denen Origenes theilnahm.

Für den Bestand der nordafrikanischen Kirche zeugt nach Tertullian's Wirksamkeit eine Synode von 70 afrikanischen und numidischen Bischöfen unter dem ältesten uns bekannten Bischof von Karthago, Agrippinus (um oder bald nach 200—220), für fortgehendes starkes Wachsthum Cyprian's Wirksamkeit. Ebenso wissen wir in der mit Cyprian in lebhaften Beziehungen stehenden spanischen Kirche von zahlreichen Märtyrern zu Decius' Zeit.

In Gallien kommen zu den älteren Gemeinden Lugdunum und Vienna jetzt zahlreiche andere. Gregor von Tours (hist. Franc. I, 28) weiss von sieben von Rom aus nach Gallien zur Mission gesandten Bischöfen (Saturnin in Toulouse, Dionysius in Paris, Trophimus in Arles etc.). Dies dürfte eine Combination der verschiedenen localen Ueberlieferungen von den ersten Bischöfen hervorragender Städte mit der alten Passio Saturnini (bei Ruinart, Acta Mart. sinc.) sein, einer glaubhaften Nachricht, dass der erste Bischof von Toulouse zur Zeit des Decius (250) den Märtyrertod gestorben. Die sieben sind aber wohl nicht gleichzeitig; Trophimus z. B., der Stifter der arelatensischen Kirche, wird früher zu setzen sein.

In Britannien erscheinen am Anfang des 4. Jahrhunderts mehrere Bischöfe, Eborius von York u. A., welche 314 an dem Concil von Arles theilnahmen.

Ebenso ist in den römischen Donauländern das Christenthum im Gefolge römischer Herrschaft und Cultur in die Städte und Standquartiere der römischen Legionen gekommen, durch christliche Soldaten, Arbeiter, Handelsleute; also auch auf diesem Boden ein wesentlich römisches Christenthum.

Zahlreiche Locallegenden sind von sehr zweifelhaftem Werthe. Doch treten mit Sicherheit eine Anzahl Bischofssitze hervor.

In Rätien ist wohl Chur einer der ältesten, vielleicht aber reicht auch Säben (Sabiona) in so frühe Zeit zurück; in Vindelicien erscheint Augsburg — die Legende vom Martyrium der heiligen Afra unter Diokletian scheint einen geschichtlichen Kern zu haben —, daneben auch Regensburg und Passau; in Noricum Lorch und Pettau (Pe-

abio in der Steiermark). In diesen Provinzen war die Romanisirung eine sehr starke; Noricum mit seinen zahlreichen Städten war eine rein lateinische Provinz (s. Mommsen, Röm. Gesch. V, 180). Aber auch die dünne in zahlreiche Stämme zersplitterte Bevölkerung der Alpenthäler und der Hochebene Rätiens ist, wie die zahlreichen romanischen Ortsnamen in Tyrol zeigen, stark unter römischen Einfluss gekommen. Norische Bischöfe erwähnt Athanasius. Ueber die Legende von Florian und den 40 Märtyrern unter Diokletian vgl. Hauck, KG Deutschl. I, 89. 325 ff.

In Pannonien tritt Sirmium (nahe dem heutigen Mitrowitz, in der ehemaligen Militärgrenze) hervor. Nach Pannonien weist die wichtige Passio quattuor coronatorum, die Legende von christlichen Arbeitern in den Steinbrüchen Pannoniens, welche unter Diokletian als Märtyrer starben (die passio herausg. von Wattenbach in Sitzungsber. der Wiener Ak. X, 115—137, auch in Büdinger's Unters. z. Röm. Kaisergesch. III, 321 ff.; vgl. Wattenbach, Deutschland's Geschichtsquellen I, 42, vgl. II, 478).

In den Rheinländern ist am Ende der Periode das Christenthum sicher nachweisbar in den Hauptsitzen römischer Herrschaft; in Trier (Bischof Agroecius auf der Synode von Arles 314, Mansi II, 476), der blühenden römischen Colonie und Hauptstadt von Belgium I; ebenso dürfen wir in Mainz (Ammian. Marcell. 27, 10), Worms, Speier, Strassburg, Basel, Städten in Germania prima, es voraussetzen, und sicher nachweisbar ist es für Germania secunda in Köln (Colonia Agrippina), wo Maternus als Bischof genannt wird (Mansi l. l.) und Tongern, wo um 359 Servatius als Bischof erwähnt wird (Sulpic. Sev. chr. 2, 44).

Die Schilderungen der Christen von der Verbreitung des Christenthums im römischen Reiche neigen etwas zu Uebertreibungen. Alle zahlenmässigen Schätzungen derselben um die Zeit Diokletian's ruhen noch auf sehr schwankenden Grundlagen (vgl. V. Schultze, Gesch. des Unterg. des griech.-röm. Heidenthums I, 1887, S. 1—27). Erkennen lässt sich nur, dass die Christen im römischen Reich trotz ihres für die römische Anschauung bedrohlichen Anwachsens doch immer noch bei Weitem in der Minorität waren.

3. Die heidnische Religiosität und Bildung in ihrem Verhältniss zum Christenthum.

Vgl. o. S. 174 ff. Reville, die Religion unter den Sever., deutsch von Krüger. Leipzig 1888. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit 1866.

Seit der Zeit der Antonine zeigt sich im römischen Reiche ein neues Anwachsen der Gläubigkeit, ein vermehrtes Hereindrängen

der orientalischen, syrischen Gottesdienste, eine stark anwachsende Neigung zum religiösen Synkretismus, der geneigt ist, alle Formen des religiösen Glaubens relativ gelten zu lassen und zu mischen. Diese religiöse Stimmung, wie sie in dem Hause des Septimius Severus und bei seinen nächsten Nachfolgern gepflegt wird, bietet von einer Seite dem Christenthum Ermuthigung, auf der anderen Seite aber entwickelt sich, wo derartiger Synkretismus aus sich selbst heraus dem Heidenthum aufhelfen will, gerade gegen das Christenthum, das in seiner Ausschliesslichkeit zum Widerspruche reizt, je länger je mehr eine feindselige Stimmung. Philostratus schrieb in den ersten Decennien des 3. Jahrhunderts in der Umgebung der Kaiserin Julia Domna seine vita Apollonii. Ob damit schon ein heidnisches Gegenbild gegen Christus beabsichtigt war, muss dahin gestellt bleiben, thatsächlich wenigstens wirkte es als solches. Der fromme Weise, Wunderthäter und Reformator, der überall für geläuterte Frömmigkeit und Sittenreinheit wirkte, als sittlicher Reformator zugleich mit seinem Leben für Wahrheit und Recht eintrat und höheres Wissen und höhere Kräfte in den Dienst seines Wirkens stellte, wird zu einer göttlichen Erscheinung.

Im eigentlichen Neuplatonismus (Ammonius Sakkas † 241 als eigentlicher Stifter angesehen; die systematische Ausbildung durch Plotin † 270) schliesst die Philosophie mit der Religion einen Bund zur Reinigung und Neubelebung der Religion, aber gerade das Gefühl einer verwandtschaftlichen Berührung mit Christenthum und christlicher Weltanschauung stachelt zum Gegensatz gegen dasselbe auf; auf dem Boden des Heidenthums soll geleistet werden, was nur das Christenthum leisten konnte. Schon in Plotin's Schriften war vieles gegen das Christenthum gemünzt. Mit ganzer Feindseligkeit aber tritt diese Philosophie in dem Schüler Plotin's, Porphyrius († 304) dem Christenthum entgegen: 15 Bücher κατὰ Χριστιανῶν λόγοι. Er steht zwar selbstverständlich auch der heidnischen Religion, ihren Mythen und Culten kritisch gegenüber, sieht die wahre Gottesverehrung in der Erhebung der Seele zu reiner Gotteserkenntniss und frommer gottähnlicher Gesinnung; aber der neuplatonischen Kette herabsteigender Wesen von der höchsten Einheit herab bis zur Menge der Dämonen entspricht auch eine stufenmässige aufsteigende Verehrung, bei welcher die verschiedenen Volksreligionen ihre berechtigte Stelle finden; denn es gilt die Gottesverehrung κατὰ τὰ πάτρια (Porph. ad Marcellam in d. opusc. ed. Nauck 1866) zu bewahren. Alle Religionen, auch die barbarischen, auch das Judenthum, haben darin ihre Berechtigung, aber gegen das Christenthum,

welches die Existenzberechtigung aller andern verneint und erobernd auftritt, macht diese Religionsphilosophie nothwendig Front. Der Hass der Christen gegen diesen bittersten und schärfsten Feind hat das Buch vertilgt, und selbst die zahlreichen Gegenschriften (von Methodius v. Tyrus, Euseb. Cäs., Apollinaris v. Laodicea, Philostorgius) sind uns nicht erhalten. Nach den erhaltenen dürftigen Fragmenten hat er Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten in den heiligen Schriften der Christen aufgespürt, z. B. auch zwischen A. und N. T.: warum werfe Christus die Opfer, die doch der Gott des A. T. eingesetzt? er hat auf den Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal 2) hingewiesen, im Benehmen Christi (Joh 7, 8 vergl. mit v. 14) eine sittliche Zweideutigkeit gefunden, hat historische Kritik geübt, z. B. gezeigt, dass das hochverehrte Buch Daniel gar nicht von diesem, sondern erst zu Antiochus Epiphanes' Zeit abgefasst sein könne; hat das Recht zur allegorischen Auffassung des A. T., wie sie Origenes übte, bestritten. Wenn erst Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben, was haben so viele Jahrhunderte vor ihm die Menschen gethan? Er hat, wie schon Celsus, das Verhältniss von menschlischer Sünde und behaupteter ewiger Strafe kritisirt. Die Christen erst haben die ursprünglichen Wahrheiten ihres Sektenstifters, der ein frommer und weiser Mann, eine der edelsten Seelen gewesen, die Götter verehrt und mit ihrer Hülfe Wunder gethan hat, verunstaltet, haben ihn selbst wider Willen zum Gott gemacht; ihnen, den Christen gegenüber wird von Porphyrius (und noch überschwenglicher dann von Jamblichus) Pythagoras als das Ideal des frommen Weisen verherrlicht.

Nach dem Charakter seiner uns aus diesen wenigen Fragmenten bekannten Angriffe ist es sehr wahrscheinlich, dass wir viele seiner Bemängelungen einzelner Schriftstellen benutzt finden in der apologetischen Schrift des Bischofs Makarius Magnes (um 400), welcher sie unter Form einer Disputation von einem Heiden vortragen und einem Christen widerlegen lässt; mag nun Makarius Magnes direct oder indirect (etwa durch Vermittelung des gleich zu nennenden Hierokles) aus dieser Quelle geschöpft haben (s. Makarius Magnes w. u.). Auch in der ebenfalls bis auf Fragmente verlorenen Schrift des Porphyrius περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας muss eine antithetische Beziehung gegen das Christenthum vorhanden gewesen sein. Vgl. Luc. Holstenius, Diss. de vita et scriptis Porphyrii Rom. 1630. 8. (abgedr. bei Fabr. Bibl. gr. IV, 207 sqq. der 1. Ausg.); Porphyrii opusc. ed. Nauck, 2. ed. 1866. P. de phil. ex oraculis haer. rel. ed. Wolff 1856. — Kuhn in ThQ 1865, Ullmann in StKr 1832 I. Meine Bemerkungen in ThLZ 1877, Nr. 19; Wagenmann in JdTh 1878 (23. Bd.), S. 269 ff.

Auch der Statthalter Hierokles von Bithynien, welcher an der diokletianischen Christenverfolgung einen bedeutenden (vielleicht bestimmenden) Theil genommen, hat von ähnlichen Gedanken neupla-

tonischer Restauration des Heidenthums aus seine literarische Befehdung gegen das Christenthum gerichtet in den 2 Büchern λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιανούς (oder λόγος φιλαληθής), in den Fussstapfen eines Celsus und Porphyrius u. A. die Widersprüche und Ungereimtheiten in den heiligen Schriften hervorgehoben, die Apostel herabgesetzt als Betrüger, Christum selbst aber in weit niedrigerer und gehässigerer Weise als einen Magier und Aufruhrstifter in Schatten gestellt durch Vergleichung mit Aristeas, Pythagoras und Apollonius von Tyana. Gegen letztern Punkt richtete Eusebius Pamph., der im übrigen sehr geringschätzig über das aus Andern zusammengeschriebene Machwerk des Hierokles urtheilte, seine Schrift contra Hieroclem, hinter seiner Demonstratio ev. Par. 1628 Col. 1688 gedruckt. (vgl. Lact. instit. V, 2, 3.)

4. Die Verfolgungen des Christenthums durch die heidnische Staatsgewalt.

Literatur: Aubé, Les Chrétiens dans l'empire Rom. (180—249), Par. 1881; Derselbe, L'église et l'état a. 249—284, Par. 1886; G. Uhlhorn, s. S. 168; P. Allard, Hist. des persec. pendant la 1. moitié du 3. s., Par. 1886; Fuchs, Gesch. d. K. Sept. Sev.; Wien 1884; J. J. Müller, Staat und Kirche unter Alex. Sev. in Stud. z. Gesch. d. röm. Kaiser, Zürich 1874; Th. Bernhardt, Gesch. Roms von Valerian bis Diokletian 1876. Die Monogr. über Diokletian von Vogel (1857), Preuss (1869), Th. Bernhardt (1862) und Mason, The pers. of Diocl., Cambr. 1876.

Der unter Commodus eingetretene Umschwung schien zunächst unter Septimius Severus (193 — 211) anzuhalten, wenigstens weiss Tertullian von Gunst gegen hochgestellte christliche Männer und Frauen in seiner Umgebung, die er trotz ihres ihm bekannten christlichen Glaubens belobte und vor Angreifern schützte. Ein Christ soll ihn geheilt haben (mit Oel), sein Sohn (Ant. Caracalla) eine christliche Amme erhalten haben (Tert. ad Scap. 4. lacte Christiano educatum). Allein bald wurde wie der Uebertritt zum Judenthum, so der zum Christenthum schwer verpönt, (Spartian. Sev. 17), das Verbot der collegia illicita erneuert (Ulpian in Dig. l. I, t. 12, § 14), und in den Provinzen kam es auf bisheriger rechtlicher Basis zu sehr schweren Verfolgungen. In Alexandria besonders heftig, so dass man das Ende der Welt herannahen glaubte (Euseb. 6, 1—7). Hier starb der Vater des jugendlichen Origenes, Leonidas, und eine Reihe von solchen, welche von Origenes unterrichtet wurden; die Sklavin Potamiäna, die Jungfrau, wurde zuletzt mit ihrer Mutter verbrannt, der sie geleitende Lictor Basilides durch sie bekehrt (Eus. 6, 5); nur mit Mühe schützte Origenes' Mutter den widerstrebenden Sohn. In Nord-Afrika starben u. A. die beiden jungen

Frauen Perpetua und Felicitas, Katechumeninnen, erst im Kerker getauft, standhaft trotz der Bitte des greisen Vaters der Perpetua (die eben Mutter geworden) und der Versuche des Procurators. Saturus, der das Martyrium gesucht, endete durch den Biss eines Leoparden, Perpetua und Felicitas wurden in ein Netz gehüllt einer wilden Kuh vorgeworfen (Acta b. Ruinart; vgl. F. Görres, JprTh. 1878). Schon dem Septimius Severus, einem in Afrika geborenen Mann aus altrömischem Rittergeschlecht, wurde eine gewisse Hinneigung zu fremden Religionen zugeschrieben. Seine Gemahlin Julia Domna war eine Syrerin, und ihrem Geschlechte gehören die folgenden synkretistisch gesinnten Kaiser an, welche, selbst orientalischer Abstammung, auch in der Behandlung des Christenthums den bisherigen römischen Standpunkt nicht festhielten. Unter Caracalla (dem Antoninus Tertullian's) 211—217 hörten die Verfolgungen allmählich auf. Der wüste orientalische Fanatismus des schamlos lasterhaften und magischen Träumereien hingegebenen Jünglings Varius Avitus Bassianus (Heliogabal), Enkel der Schwester der Julia Domna, als Knabe zum Priester des Sonnengottes von Emesa (des Elagabal, אל גבל, wie er sich danach selbst nannte, dann gräcisirt Heliog.) wollte wie die römischen Culte so auch jüdische, samaritanische und christliche Religion alle im Dienst seines Elagabal aufgehen lassen, dem alle Formen des Gottesdienstes dienen sollten. Der synkretistische Monotheismus beginnt hier freilich in sehr abschrekkender Gestalt, doch hat die Kirche der Ruhe genossen. An die zweite Gemahlin des Heliogabal, die Julia Aquilia Severa, hat Hippolytus eine Schrift (προτρεπτικὸς πρὸς Σεβήραν, s. π. ἀναστάσεως) geschrieben. Sie wird also dem Christenthum nicht feindlich gewesen sein.

In edlerer Gestalt erscheint der religiöse Synkretismus bei dem Vetter des Heliogabal, Alexander Severus (225—35), in dessen Lararium die divi principes, animae sanctiores, wie Apollonius von Tyana, Christus, Abraham, Orpheus im Bild aufgestellt waren, und dessen Mutter Julia Mammäa den Verkehr mit Origenes suchte. „Gern führte er Aussprüche des Herrn im Munde.“ In einem Streit zwischen den römischen Christen und der Zunft der Garköche um einen Bauplatz in Rom entschied der Kaiser zu Gunsten der Christen. (Lamprid. Sev. Alex. c. 29, 2; wie denn nach demselben Alex. Sev. auch „Christanos esse passus est“, ib. 22) Immerhin zeigt die Folgezeit, dass mit dieser factischen Duldung die gesetzliche Lage noch nicht verändert war; gerade zu dieser Zeit hat Ulpian eine Zusammenstellung der gegen die Christen anzuwendenden Gesetze, die

leider nicht erhalten ist, gemacht (vgl. Görres, in ZwTh. 1877, 48ff.). Der barbarische Soldatenkaiser, Maximinus Thrax, den die Truppen erhoben, wobei Alexander und seine ihn beherrschende Mutter niedergemacht wurden, hat nach Eusebius 6, 28 nur die Vorsteher der christlichen Gemeinden als die eigentliche Ursache der Verbreitung evangelischer Lehren zu tödten befohlen, was Eusebius mit seiner Animosität gegen Alexander Severus und seine Mutter J. Mammäa und ihre Christenfreundlichkeit in Verbindung bringt; vielleicht ein bedeutsamer Anlauf zu einem systematischen Vorgehen gegen die in ihrer Bedeutung erkannte Hierarchie (ThLZ 1877, 168). Doch ist es zu einer planmässigen Verwirklichung in den drei Jahren seiner Gewaltregierung nicht gekommen. Wir haben vielmehr das ausdrückliche Zeugniss, dass die damals in Kappadocien auf Veranlassung öffentlicher Calamitäten eingetretene Verfolgung (unter dem Proconsul Serenianus, dem „acerbus et dirus persecutor“), welche sich keineswegs auf Vorsteher beschränkte, sondern die Gläubigen überhaupt zu flüchten veranlasste, zwar eine heftige, aber eine locale war (Firmilian. Caes. in Cypr. epp. 75, 10; cf. Orig. in Mt. 24, 9 und de martyrio). Origenes, der als Freund der Mammäa die Aufmerksamkeit auf sich ziehen musste, hielt sich während dieser Zeit verborgen. In Rom wurde der Bischof Pontianus und der Presbyter Hippolytus nach Sardinien verbannt (vgl. Görres, ZwTh 1873 S. 536 ff. und dazu Harnack, ThLZ. 1877 S. 167).

In den folgenden Jahren der Verwirrungen für das Reich unter den Gordianen hatten die Christen völlige Ruhe, und Philippus Arabs (aus Bostra, Sohn des Scheikhs eines räuberischen Beduinenstammes, 244—249) soll sogar selbst Christ gewesen sein (Euseb. 6, 34). Schon Dionysius von Alexandria weiss (zu Valerian's Zeit, Euseb. 7, 10) von Kaisern (plur.), welche offen als Christen ausgegeben worden seien (οἱ λεχθέντες ἀναφανδὸν Χριστιανοὶ γεγονέναι) — was neben Alexander Severus doch nur auf Philippus Arabs gehen kann. Origenes hat Briefe an ihn und an seine Gemahlin Severa geschrieben (Euseb. H. e. 6, 37; nach Vincent. Lerinens. Comm. I, 23: Christiani magisterii autoritate). Der Bischof, welcher ihn, nach der Erzählung des Eusebius, vom Gottesdienst ferngehalten, bis er Busse gethan, soll (nach Leontius von Antiochien im 4. Jahrh.) Babylas von Antiochien gewesen sein, welcher unter Decius den Märtyrertod starb. Neuerlich hat Aubé (Les chrétiens etc.) sich für die Geschichtlichkeit dieser Angabe erklärt, die gerade, weil die Christen sehr wenig Ursache zum Stolz über diese Acquisition hatten, eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnt (s. auch Uhlhorn in RE).

Bis dahin war die Lage der Christen zwar rechtlich stets gefährdet und der Wirkung der Volksleidenschaften ausgesetzt, aber immer war nur sporadisch aus besonderen Anlässen, niemals planmässig und allgemein gegen sie vorgegangen worden, wie denn Origenes (c. Cels. 3, p. 116) von seinem Horizont aus sagen kann, die Zahl derer, welche zu verschiedenen Zeiten (κατὰ καιρούς) für Christum gestorben, sei gering und leicht zu zählen. Er sagt, dass in der letzten Zeit die Zahl der Christen sehr gewachsen, und giebt dem Siegesgefühl der Christen dahin Ausdruck: alle anderen Religionen würden untergehen und die christliche allein würde herrschen, da die göttliche Wahrheit immer mehr Seelen gewinnen werde. Eine ganz neue Anschauung! Anderseits fand man die Ursachen der vielen Empörungen in der grossen Menge der Christen, welche sich so gemehrt hätten, weil sie nicht mehr verfolgt würden. Angesichts dieser Sachlage liess sich von Ignoriren oder vereinzelten Massregeln nichts mehr erwarten; es musste zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen, als das Imperium, von allen Seiten durch die Barbaren bedroht und durch innere Factionen bis dahin gelähmt, sich unter einer Reihe von Soldatenkaisern, meist Provinzialen, aber erfüllt von Gedanken der Herstellung römischer Würde und darum auch römischer Superstition aufrichtig ergeben, aus dem allgemeinen Untergang aufzuraffen suchte. So unter Decius 249—251. Es ist die erste systematisch gedachte und zu allgemeiner Ausführung bestimmte Massregel gegen die Christen, welche sein Edict von 250 ergreift. Alle Christen sollen zur Vollziehung der römischen Staatsreligionsceremonien aufgefordert werden. Die Präfecten werden selbst mit harter Strafe bedroht, wenn sie die Christen nicht zum Abfall und zur Rückkehr zur väterlichen Religion bringen. Die Christen sind zu bestimmten Terminen vorzuladen, die fliehenden sollen Vermögen und Bürgerrecht verlieren und bei Todesstrafe nicht zurückkehren dürfen, die ergriffenen mit steigender Strenge (Kerker, Folter, Hunger und Durst) behandelt, die Priester aber sofort hingerichtet werden: „tyrannus infestus sacerdotibus Dei“ (Cypr. ep. 52). Aber bei wachsender Erbitterung wurde der Tod auch auf viele Andere ausgedehnt, und durch fortgesetzte Marter suchte man Christen zum Verleugnen zu bringen (Quellen: besonders die Briefe Cyprian's und seine Schrift de lapsis, und die Schilderungen des Dionysius von Alexandria bei Euseb. H. e. 6, 40. 42; vgl. auch Greg. Nyss., Vita Greg. Thaum. opp. III, 567; Mgr 46, 894). Der Eindruck auf die Christen, welche sich schon lange dem Gefühl voller Ruhe und Sicherheit hingegeben hatten, war ein erschütternder.

In Rom starb Bischof Fabianus den Märtyrertod, in Jerusalem im Kerker Bischof Alexander, in Antiochien Babylas; Origenes erlitt Gefangenschaft und Martern. Dionysius von Alexandria, der sein Bischofsamt noch nicht lange angetreten hatte, wurde auf der Flucht ergriffen, aber durch besondere Umstände gerettet. Auch Cyprian von Carthago entzog sich auf Antrieb der Gemeinde durch Entfernung. (Auch der Tod des Saturninus in Toulouse, der von einem wilden Ochsen zu Tode geschleift worden sein soll, wird von der Sage in die Zeit des Decius gesetzt). Der Schrecken brachte grosse Mengen zum Abfall; Manche drängten sich bei den ersten Bekanntmachungen förmlich dazu und konnten nicht schnell genug von dem gefährlich gewordenen Christenthum sich lossagen, Andere verstandem sich mit wundem Gewissen dazu, den Drohungen nachzugeben, oder suchten sich durch Bestechung der Beamten auf eine oder die andere Art zu helfen, indem man zwar zum Opfern (sacrificati) oder Weihrauchstreuen (thurificati) sich nicht verstand, aber sich für Geld, wozu die Behörden oft die Hand boten, ein Attest, dass man den Anforderungen genügt (also geopfert) hätte, direct oder indirect verschaffte: libellatici (acta facientes, sofern darüber ein Protocoll aufgenommen wurde; χειρογραφήσαντες, sofern sie das Protocoll unterschreiben mussten). Eine besondere Klasse von acta facientes könnte nur so verstanden werden, dass Manche die Annahme des libellus zu vermeiden wussten und für sie also das acta facere das Einzige blieb; vgl. Cypr., Epp. 30 u. 50). Wenn sich dabei sehr viel als faul erwies, Viele als nur angehaucht vom christlichen Glauben oder als schwach, so brachte natürlich anderseits die Noth der Zeit eine Vertiefung, eine neue Anfachung des Geistes der Liebe und Gemeinschaft und des Bekennermuths hervor, und viel Beeiferung um Pflege der Bekenner und Märtyrer.

Der Tod des Decius, welcher im Gotenkampfe fiel (251), brachte zwar eine kleine Pause, ebenso dann wieder die Ermordung des Gallus (253); aber die bedrängte Lage der Christen blieb, und namentlich ging Valerian (253—260) wieder mit Entschiedenheit, wenn auch auf andere Weise gegen die Christen vor. Dieser Fürst von edlen und grossen Eigenschaften, angeblich den Christen günstig, aber dann durch Macrian umgestimmt, wollte nicht durch Massenverfolgung wirken, sondern zunächst durch Verbannung der Bischöfe, durch Verbot der christlichen Gemeinde- und gottesdienstlichen Versammlungen und des Besuchs der Begräbnissstätten (Dion. Alex. bei Eus. 7, 11); aber als dies nicht wirkte, die verbannten Vorsteher in der intimsten Verbindung mit den Gemeinden blieben, er-

folgte 258 das Edict, wonach Bischöfe, Presbyter und Diakonen sofort hingerichtet werden sollten (mit dem Schwert), Senatoren und Vornehme (egregii viri) und Ritter (equites) ihrer Würden entsetzt, ihrer Güter beraubt, und wenn hartnäckig bleibend ebenfalls hingerichtet werden, Frauen von Stande in die Verbannung gehen, Christen im kaiserlichen Hofdienst gefesselt zur Arbeit auf die kaiserlichen Besitzungen vertheilt werden sollten (Cyprian ep. 80 ed. Hart.). Damals starb der römische Bischof Sixtus, beim Gottesdienst in den Katakomben ergriffen und ebendort nach der Verurtheilung hingerichtet (6. August 258), wenige Tage darauf sein Diakon Laurentius, damals auch Cyprian in Carthago (14. Sept. 258). Bei fortgesetztem Widerstand dehnte sich gelegentlich die Verfolgung auch über andere als den Klerus wieder aus, christliche Versammlungen wurden überfallen. (Von einer Einmauerung einer solchen in einer Katakombe erzählte man sich später in Rom, Greg. Tur. de gloria mart. I, 28.)

Als Valerian im persischen Kriege in die Gefangenschaft gerathen war, schaffte sein Sohn und bisheriger Mitregent (s. 254), Gallienus (260—268), ein in allerlei Wissenschaften und Künsten dilettirender aber haltloser und charakterschwacher Regent, den Christen Ruhe, so dass er oft wirklich als der Erste, welcher dem Christenthum gesetzliche Duldung gewährt habe, bezeichnet worden ist. In der That nahm er die bisherigen harten Massregeln zurück und liess die Christen wieder in den Besitz ihrer Versammlungshäuser und Cömeterien gelangen. Das erste Edict von 260 bald nach Beginn seiner Alleinherrschaft ist uns nicht erhalten, sondern nur ein Schreiben an ägyptische Bischöfe, nachdem er Aegypten durch Besiegung des Macrian in seine Gewalt bekommen hatte (261). Er theilt ihnen seinen Willen mit, dass sie ruhig leben könnten und dass ihnen Versammlungsorte und Cömeterien zurückgegeben werden sollten (Euseb. 7, 13, 3). Auf eine gesetzliche Duldung der christlichen Religion als solcher wird dabei vermieden einzugehen, und dass diese dadurch nicht ohne weiteres ausgesprochen werden sollte, zeigt die von Eusebius (7, 18) erzählte Hinrichtung eines christlichen Hauptmanns Marcian, welche den Fortbestand der älteren Gesetze gegen die Christen ausdrücklich voraussetzt. Allerdings ist es aber den Bischöfen als Häuptern der christlichen Corporationen gegenüber ein factisches Verzichten auf Geltendmachung jener Gesetze. Wenn nun dabei doch ein Corporationsrecht und -besitz der Christen vorausgesetzt scheint, also doch eine gewisse rechtliche Anerkennung der Christen als solcher, so erklärt sich das aus folgenden Verhältnissen. Schon Alexander Severus hatte (s. o.) „den

Christen", also nicht etwa einer Privatperson, jenen transtiberinischen Versammlungsort herausgeben lassen. Die Möglichkeit von Corporationsrechten und Collectivbesitz der Christen in vorconstantinischer Zeit lag darin, dass sie sich die für die sogenannten collegia tenuiorum (Armenassociationen, Unterstützungsvereine etc.) bestehenden Ausnahmebestimmungen von den Gesetzen gegen die Hetärien zu Nutze machten, also als eine Art von Begräbniss- und Unterstützungsvereinen erschienen (wobei es also der Behörde gegenüber nicht auf ihre Religionsüberzeugungen oder -übungen, sondern auf ihre sociale Bedeutung nach Art einer Gilde ankam). Diese durften sich monatlich einmal versammeln, mussten aber allerdings Anzeige bei der Behörde machen und die Vorsteher namhaft machen. So erschienen also neben andern solchen Gilden, z. B. Cultores Jovis etc., auch christliche collegia fratrum, welche ihre Triklinien und auch ihre Begräbnissplätze hatten. Allerdings hatte dies den Nachtheil, dass hierdurch die Häupter der christlichen Gemeinschaften den Magistraten bekannt wurden, und daher, sobald die gesetzliche Verurtheilung der Religion wieder in den Vordergrund trat, diese sofort dem Angriff preisgegeben waren und ebenso selbst die Cömeterien seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr Sicherheit boten. Allerdings ist zu beachten, dass in jenem Brief an die ägyptischen Bischöfe Gallienus es ausdrücklich als seinen Willen bezeichnet, dass man die τόποι θρησκευσιμοί unbehelligt lasse! Görres (ZwTh. 1877, 606) nimmt danach an, dass Gallien durch das „Toleranzedict" in der That die christliche Religion als religio licita anerkannt habe, anders urtheilen Harnack (RE IV, 736 f.) und Uhlhorn.

Jedenfalls beginnt mit Gallien für die Christen eine lange, etwa 40jährige Zeit der Ruhe. Nachrichten über eine Verfolgung der Christen unter Claudius II. (268—270) sind apokryphischen Charakters (Görres, ZwTh. 1884; vgl. meine Bem. in GGA. 1883, S. 492 ff.), und über Aurelian (270—275) verlautet nur (Euseb. h. e. 7, 30. Chronic. ad. ann. 278, griech. Text), dass er mit dem Gedanken an eine Verfolgung der Christen umging, aber durch den Tod daran gehindert wurde. An ihn konnten die Christen sich um Entscheidung in Sachen des Paulus von Samosata, des abgesetzten Bischofs von Antiochia wenden, eine Entscheidung, welche gegen diesen von der Zenobia begünstigten Mann (s. u.) und für denjenigen ausfiel, der vom Bischof der römischen Gemeinde als berechtigt anerkannt wurde.

In der unsäglichen Verwirrung jener Jahre konnte übrigens kein Kaiser des Reiches soweit mächtig werden, um an eine methodische Christenverfolgung zu denken. Zu den letzten entscheidenden Acten

kam es erst unter Diokletian, dem Sohn einer dalmatinischen Sclavin, der im Heer sich von unten herauf gearbeitet hatte und, im Jahre 284 durch Wahl der Generale erhoben, jene Zeit der Verwirrung abschloss, welche auf Valerian's Gefangennahme durch die Perser gefolgt war (Zeit der sogenannten 30 Tyrannen). Mehr und mehr nimmt die Kaiserherrschaft ein anderes. Colorit an: die Vorherrschaft des specifisch Römischen im Reiche wird zurückgedrängt, massenhaft werden Barbaren ins römische Heer aufgenommen (von Probus einmal an einem Tage 16 000 Germanen). Die Herstellung einer starken einheitlichen Macht will nicht mehr auf den altrömischen Grundlagen gelingen, morgenländischer Einfluss macht sich geltend. Rom hört auf die Hauptstadt zu sein, Diokletian residirt im Osten (Nikomedien), ein pomphaftes Hofceremoniell umgibt den „Dominus". Um die Continuität der Herrschaft zu sichern, trifft Diokletian, da an erbliche Dynastie nicht zu denken, jene Einrichtung, wonach zwei Augusti, denen zwei Cäsaren mit der Anwartschaft auf Nachfolge durch Adoption beigegeben werden, gemeinschaftlich und so regieren sollen, dass die Einheit des Reiches in der Person des einen Augustus als obersten Leiters seine Spitze finden sollte. Mit dem Bestreben nach Consolidation der Herrschaft geht aber eine starke Tendenz auf Restauration der heidnischen Religion Hand in Hand. Diokletian, stark beherrscht von Superstition und umgeben von Haruspices und Opferpriestern, ist der Einwirkung des auf Neubelebung (Galvanisirung) der heidnischen Religion ausgehenden Neuplatonismus sehr zugänglich. Obwohl daher Diokletian, von vornherein den Christen nicht feindlich, Viele derselben in hohen Aemtern und im Hofstaat sah und duldete, ja sein Weib und seine Tocher Valeria der Kirche nahe gestanden zu haben scheinen, erlangte die heidnische Restaurationspartei (Hierokles) mit ihrer Abzweckung auf eine „neuplatonische Staatskirche" als Stütze der Herrschaft wachsenden Einfluss und in dem rohen und abergläubischen, durch militärische Talente aus dem Hirtenstande bis zum Cäsar erhobenen Galerius einen fanatischen Vertreter, welcher das anhaltende Widerstreben Diokletian's (Lact. de mort. pers. 11) schliesslich überwand.

Quellen: Euseb. H. e. libri 8—10 und de martyr. Palaest; Lactant. De mort. persec. c. 7 sqq.

Zunächst wurde das Heer von Christen gereinigt; schon 295 wurde verlangt, dass alle Soldaten an den Opfern theilnehmen sollten. Dann gab die Zerstörung einer prächtigen Kirche in Nikomedien 303 das Signal, während Diokletian selbst in Nikomedien war, und über die zu ergreifenden Massregeln verhandelt, Orakel befragt hatte

und nur von unblutiger Verfolgung nichts wissen wollte. Verschiedene Edicte kurz hintereinander (Eus. h. e. 8, 2. 8, 6, 8 u. 10) ordnen an a) Zerstörung der Kirchen und Vernichtung der christlichen Schriften, Absetzung christlicher Beamten; Sclaven verlieren die Möglichkeit der Freiheit; b) Verhaftung der christlichen Priester, die c) zum Opfer genöthigt werden sollen. Das erste Edict wurde von einem Christen abgerissen, ein im Palast ausbrechendes Feuer wurde den Christen in die Schuhe geschoben. Der Zorn Diokletian's wurde geschürt gegen die christlichen Elemente am Hofe; dazu kamen Empörungen wie in Armenien! Ein viertes Edict (Eus. de martyr. Pal. 3) befahl, dass alle Christen zum Opfern gezwungen werden sollten. Das systematische Vorgehen hatte unter der in Sicherheit eingewiegten und durch lange Ruhe erschlafften Christenheit grosse Erfolge. Nur der Cäsar Constantius Chlorus begnügte sich in Gallien mit Zerstörung von Kirchen: „verum autem templum quod est in hominibus incolume servavit" (de mort. pers. 15). Schon 305 aber legte Diokletian seine Regierung nieder und nöthigte dazu auch seinen Mitaugustus Maximianus, musste aber nun erleben, wie seine politische Schöpfung nicht Stand hielt, durch seine letzten verhängnissvollen Schritte Friede und Ruhe auf's tiefste erschüttert, und das Ziel doch nicht erreicht war. Galerius musste zwar den Constantius Chlorus als Mitaugustus anerkennen, ernannte aber mit Uebergehung von dessen Sohn Constantin und von Maximian's Sohn, Maxentius, zwei entschiedene Christenfeinde, Severus und Maximinus Daza zu Cäsaren. Aber während nun Galerius und Maximinus die Christenverfolgung in der östlichen Reichshälfte entschieden fortsetzten (Märtyrer in Palästina, s. die reichlichen Beschreibungen der Greuel bei Euseb. de mart. Pal.), hörte im Westen Constantius Chlorus ganz auf, die Christen zu belästigen, und sein Sohn Constantin, dem Hofe von Nikomedien entflohen, wurde in Britannien von den Truppen nach dem Tode des Constantius Chlorus 306 zum Nachfolger ausgerufen. Severus (von Galerius zum Augustus gemacht, während er Constantin als zweiten Cäsar anzuerkennen genöthigt war) liess in Italien und Afrika nach, und Constantin's Kampf gegen die Prätendenten (den Maxentius und seinen Vater Maximian [1]) nöthigt sie ebenfalls, in Italien und Afrika die Verfolgung einzustellen. End-

[1]) Maximianus Herculius hatte mit Diokletian gleichzeitig abdanken müssen, aber bald griff er wieder zum Purpur und spielte eine klägliche Rolle. 307 war Constantin mit seiner Tochter Fausta vermählt. Im Jahre 310 machte Maximianus gegen seinen Schwiegersohn eine Militärverschwörung. Constantin unterdrückte die Sache und nöthigte Maximian, sich selbst seine Todesart zu wählen; er liess sich erdrosseln.

lich nach wiederholtem Nachlassen und Wiederaufleben der Verfolgung sah sich Galerius kurz vor seinem Tode 311 genöthigt, in seinem und seiner Mitregenten (nämlich des Constantin und des in Illyrien von ihm zum Augustus erhobenen Licinius) Namen ein Toleranzedict zu erlassen (Euseb. 8, 17; Lact. de mortib. persec. 34): Die Herrscher hätten im Interesse des Staats nach den alten Gesetzen alles wieder herstellen und daher auch die Christen zur Besinnung bringen wollen, welche die Sekte ihrer Vorfahren verlassen und sich nach Willkür Gesetze gegeben hätten, so dass sie nicht den Bestimmungen (instituta) der Alten folgten, „quae forsitan primum parentes eorundem constituerant“. Viele hätten sich unterworfen, viele aber auch hartnäckig widerstanden, so dass sie nun weder die Götter verehrten, noch auch ihren Gott. Desshalb sollte aus Gnade Nachsicht geübt und Erlaubniss gegeben werden, dass sie wieder Christen sein dürften (ut denuo sint Christiani) und ihre Conventikel halten, so doch, dass nichts gegen die Ordnung (Zucht, disciplina) vorkomme. Sie sollten also ihren Gott für das Heil der Herrscher und ihr eigenes anflehen. Das Edict stellt die Sache so dar, dass die Duldung des Christenthums gewissermassen mit der Staatsansicht verträglich erscheint, nämlich als ruhe das Christenthum allerdings auf alten innerhalb ihres Kreises berechtigten instituta veterum; wie der Neuplatonismus behauptete, Christi, eines ausgezeichneten Weisen, Lehre sei ursprünglich mit der seinigen übereinstimmend und nur von den Christen, diesen von ihren Führern abgewichenen Schwärmern, entstellt. Indessen wurde es den Christen nun doch gestattet, Christen zu sein — also doch ihrer Auffassung zu folgen.

Maximin, nach Galerius' Tode Herr aller asiatischen Provinzen, fügte sich anfangs der umgewandelten Stimmung. Doch nach kurzer Zeit entfesselte er aufs Neue die Verfolgung. Städte, welche ihn um Ausschliessung der Christen baten, fanden gnädige Aufnahme. Das Heidenthum (den heidnischen Cultus) umgab er mit neuem Glanze. Die gehässigen Acta Pilati mit ihren Verunglimpfungen des Christenthums und seines Stifters wurden geflissentlich verbreitet, bis endlich durch das siegreiche Auftreten Constantin's gegen Maxentius im Westen ein entschiedener Wendepunkt eintrat. Davon bei Beginn der nächsten Periode.

5. Die Hauptrepräsentanten der apostolisch-katholischen Kirche.

I. Irenäus und die kleinasiatisch-römische Schule.

Irenäus hat noch Zusammenhang mit der alten kleinasiatischen Kirche und ihren Traditionen; hat in seiner frühen Jugend Polycarp

noch gekannt und dessen bis auf den Apostel Johannes zurückreichende Erinnerungen aufgenommen. „Was ich von ihm hörte, das schrieb ich nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und bringe es durch die Gnade Gottes stets wieder in frische Erinnerung.“ Vielleicht (?) ist er mit Polycarp, als dieser Rom unter Bischof Anicet besuchte, dorthin gekommen, wo er (nach der vita Polycarpi des Pionius) im Todesjahre Polycarp's lehrte. Später wurde er Presbyter zu Lyon (Lugdunum). Auf Veranlassung der montanistischen Bewegungen brachte er einen Brief der südgallischen Gemeinden an den römischen Bischof Eleutheros nach Rom, und entging so der gerade damals ausbrechenden heftigen Verfolgung jener Gemeinden, in welcher der Bischof Pothinus den Märtyrertod erlitt, dessen Nachfolger er nun wurde. Ein Mann von der höchsten Bedeutung für die zur entscheidenden Herrschaft gelangenden kirchlichen Gesichtspunkte, die von ihm in massvoller Weise vertreten werden. Die kirchliche Ueberlieferung, wie sie besonders in den apostolischen Gemeinden durch die „Presbyter“, die Bischöfe als die Bewahrer derselben fortgepflanzt worden, ist es, in welcher er den festen Halt gegen die zwiespältigen Sektenmeinungen der Gnostiker und den einfachen und populären religiös fruchtbaren Kern der kirchlichen Wahrheit sieht, die, mit dem geschriebenen Evangelium und den Schriften der Apostel stimmend, der üppigen speculativen Phantasie der Gnosis Widerstand leistet. Dabei war Irenäus mit dem Geist der kirchlichen Vergangenheit noch genug in lebendigem Zusammenhang, um mässigend und vermittelnd einzutreten in der montanistischen Bewegung, die Extreme abweisend, ohne das Berechtigte in ihr zu verkennen. Mit ökumenischem Sinn vermittelte er auch in der Passahfrage, als der in Rom besonders mächtige Einheitsgedanke in untergeordneten Punkten rücksichtslos und herrschsüchtig sich geltend machen wollte. — Wann und und wie Irenäus gestorben, ist unsicher. Das Datum 202 ruht nur auf der späten Nachricht bei Greg. Turon., und die Annahme des Märtyrerthums auf einer gelegentlichen Aeusserung des Hieronymus.

Das uns erhaltene Hauptwerk ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ist uns nur in einer alten schlechten lateinischen Uebersetzung — die schon Tertullian benutzt zu haben scheint — vollständig erhalten; doch eine erhebliche Anzahl Stellen griechisch bei Hippolytus, Eusebius und Epiphanius. Sie wendet sich vornehmlich gegen die Valentinianer, zieht aber auch zahlreiche andere Sekten herbei und bekämpft sie durch Aufweisung ihrer innern Unhaltbarkeit, sowie durch eingehende Schrifterörterungen und schliesst mit einer Darstellung biblischer Art, in welcher die Reichshoffnungen der Christen einen stark realistischen Ausdruck finden.

Von seinen übrigen Schriften sind uns nur eine ziemliche Anzahl Fragmente bekannt, wie das für des Irenäus Zusammenhang mit Polycarp wichtige Brieffragment an den (zur valentinianischen Lehre hinneigenden) Presb. Florinus und das aus der durch denselben veranlassten antignostischen Schrift περὶ ὀγδοάδος. Ueber die bestrittenen 4 Fragmente, zuerst von Pfaff herausgegeben, von denen das umfangreichste und wichtigste sicher dem Irenäus nicht gehört, siehe Stieren's Ausgabe II, 381—528. — Zu den verloren gegangenen Schriften gehört auch die an den Römer Blastus gerichtete περὶ σχίσματος (Euseb. h. e. 5, 20, 1), welche sich auf den Passahstreit bezogen haben wird, in welchem Irenäus verschiedene Schreiben erlassen hat. Aeltere Hauptausgabe der WW. die von Grabe, neuere von Stieren 1853 2 Bde. und bes. W. Wigan Harvey, Cantabr. 1877. 2 Bde. (Ml. 7.) Ueber ihn Dodwell's Dissertt. in Iren., Oxford 1689, von Neueren Graul, Die Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters, Leipz. 1860; Ziegler, Irenäus 1871; Th. Zahn in der RE²; Loofs, Irenäushandschriften, Leipz. 1888.

Griechisch schrieb in Rom auch noch der Presbyter Gaius (Caius), ein entschiedener Gegner des in Rom auftretenden Montanisten Proklus und darum auch des Chiliasmus — in dieser Beziehung ein moderner Christ.

Als eigentlicher Schüler des Irenäus (Phot. cod. 121) ist Hippolytus anzusehen, ein römischer Presbyter, welcher unter den römischen Bischöfen Zephyrinus (199—217) und Kallistus (—222) in Rom eine Rolle spielte, mit ihnen, besonders dem letzteren, wegen strengerer Grundsätze in Behandlung der Gefallenen (Wiederaufnahme) und wegen christologischer Differenzen (Vertretung der subordinat. Logoslehre gegen patripass. Meinungen) in starken Zwiespalt gerieth, so dass es zuletzt zum Bruch kam, und Hippolytus als eine Art Gegenbischof an der Spitze einer schismatischen Partei erscheint (Combination mit den Nachrichten, die ihn als Bischof von Portus, Ostia gegenüber, ansehen). Dann (235) ist er (nach dem liberian. Papstcatalog, dem Chronographen von 354, wo er als Presbyter bezeichnet wird) zugleich mit dem römischen Bischof Pontianus nach Sardinien verbannt worden. Später ist er in der Kirche (trotz jener Differenzen mit dem römischen Bischof) als Märtyrer verehrt worden. Der Leichnam des wohl in der Verbannung Gestorbenen soll mit dem des Pontianus zugleich in Rom beigesetzt sein (vgl. das von Rossi aufgedeckte Cömeterium S. Hippolyti, ZKG 7, 481 f. und Prudentius, Perist. XI, der seine Grabstätte beschreibt), ohne dass über die nähern Umstände dieses ebenfalls nach Portus verlegten Martyriums etwas Zuverlässiges bekannt ist. Eine 1551 am Orte der Märtyrerkapelle ausgegrabene Statue des „St. Hippolytus episcopus Portus urbis Romae“ stellt ihn sitzend dar, und hat auf der Rückseite des θρόνος ein Verzeichniss seiner Schriften, sowie den von

Hippolytus festgestellten 16jährigen Ostercyklus eingegraben. Dieselbe kann jedoch erst ziemlich spät — nach Prudentius — errichtet sein, wodurch der Werth jenes Schriftenverzeichnisses für uns wieder etwas verringert wird.

Hippolytus zeigt uns, wie eine sehr ausgebreitete Gelehrsamkeit und literarische Thätigkeit nun in den Dienst der kirchlichen Ideen gestellt wird. In dieser Beziehung erinnert er etwas an seinen Zeitgenossen Origenes, mit dem er sich auch persönlich berührt hat, dessen ausgeprägt speculative Tendenz er jedoch weniger theilt. Auch er hat, wie Origenes zu Mammäa, zu einer Kaiserin (Severina s. d. Statue; syrische Anführungen nennen Julia Mammäa; Döllinger nimmt an: die zweite Gemahlin Elagabals, Julia Aquilia Severa) in gelehrter Beziehung gestanden und ihr über die Auferstehung geschrieben. Unter den erhaltenen Resten seiner sehr umfassenden Schriftstellerei sind hervorzuheben: das Buch über den Antichrist, die erhaltenen Fragmente zum Buch Daniel (s. Bardenhewer, Des Hipp. Comm. z. Dan., Freib. 1877) und die Schrift gegen Noët. Von einer Schrift über die Passahfeier sind nur ein paar kleine Fragmente erhalten. Anderes trägt mit Unrecht seinen Namen oder ist höchst unsicher. Von besonderem Gewicht ist die Wiederentdeckung der früher nur nach ihrem ersten, fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Buche bekannten sog. Philosophumena (s. oben Gnos.), richtiger: κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, worin er die Ketzereien auf ihren Ursprung in heidnischer Philosophie, Mysteriosophie und Astrologie zurückführen will, daher er diese zuerst behandelte (in den 4 ersten Büchern, von denen das 2. und 3. nicht erhalten sind). Die Abfassung dieser vom ersten Herausgeber E. Miller (Oxon. 1851) unter dem Titel Origenis Philosophumena veröffentlichten Schrift durch den römischen Hippolytus wird dadurch begründet, dass man das in dem Schriftenverzeichniss auf der Statue des Hippolytus aufgeführte Buch περὶ τοῦ παντός in der Philos. 10, 32 vom Verfasser als sein Werk genannten Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας wiederfindet, und hat sich trotz eines auf Phot. Cod. 48 sich stützenden Bedenkens immer allgemeinere Anerkennung geschaffen. Das kürzere σύνταγμα κατὰ π. αἱρ. (Phot Bibl. cod. 121; vgl. Philos. l. I prooem.) des Hippolytus glaubt man, besonders nach Lipsius' Nachweisungen (s. oben S. 133), in lateinischer, umgearbeiteter Gestalt im unächten Anhang zu Tertullian's Schrift de praescript. haeret. wiederzuerkennen, zugleich als von Epiphanius und Philastrius benutzt. Dahingestellt muss bleiben, ob auch die Schrift eines Ungenannten gegen die Artemoniten (Euseb. h. e. 5, 28), das sog. kleine Labyrinth (Theodoret fab. haer. 2, 5), dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Auf der Voraussetzung, dass er Verfasser der Philosophumena ist, die so merkwürdige Einblicke in das Leben der römischen Gemeinde unter dem Bischof Callistus gewähren (9, 11 ff.), beruhen die obigen Angaben über sein Leben. Eine kritische Ausgabe mit dem Titel Hippol. refutatio haeres. ed. Dunker et Schneidewin, Gott. 1859. Die übrigen Werke ed. Fabricius, Hamb. 1716 Fol. und besonders de Lagarde, Lips. 1858. Aus der reichen neueren Literatur über Hippolytus: Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, deutsch und englisch; Döllinger, Hippolytus und Callistus 1853; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855. Anderes bei Jacobi (RE² 6, 139 ff.) und Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymb. III, Christiania 1875, S. 377 ff.

II. Die Repräsentanten der lateinischen Schule.

1. Tertullian.

Geboren um 160[1]) in Karthago als Sohn eines Centurio im Dienste des römischen Proconsuls. Aus heidnischem Hause hervorgehend, erhielt er die gelehrte Bildung, wie sie seine Vaterstadt, ein Hauptsitz der Studien im römischen Reiche, bot; auch griechische Sprache und Literatur eignete er sich an, schrieb auch anfangs (auch als Christ noch) griechisch, was leider verloren ist. Seine Beredsamkeit zeigt die Schulung durch die Rhetoren, und seine Schriften bestätigen insbesondere auch seine juristischen Studien (Euseb. 2, 2: genauer Kenner römischer Gesetze). Auch in Rom ist er gewesen. Man hat die im Corp. jur. unter dem Namen des Tertullus oder Tertullianus vorhandenen Fragmente ihm zugeschrieben, eine doch unerweisbare Vermuthung. Er war bereits als Sachwalter und Rhetor thätig gewesen, als er vom christlichen Glauben ergriffen zur Kirche übertrat und in Karthago Presbyter wurde. Er fasste das Christenthum (hierin ähnlich wie Tatian) vornehmlich in seinem Gegensatz gegen alle abgeblasste Gedankenweisheit als eine mächtige übernatürliche Realität, eine göttliche Thorheit, weiser als die Menschen, wirkungskräftig und umwandelnd, den Widerspruch herausfordernd und verachtend. Ein feuriges, phantasiereiches, witziges und leidenschaftliches und zum Paradoxen geneigtes Naturell, dabei etwas von orientalischer (punischer) Gluth und Sinnlichkeit, aber auch ein gut Theil römischen Sinnes für das Solide, Wirkungskräftige. Es fehlt das Maass, das hellenische Element, darum auch der Sinn für schöne Form und ideale harmonische Gestaltung, die in seiner stürmischen, durch und durch polemischen Natur keine Zeit hat, auszureifen. Seine schroffe Stellung gegen die Weisheit dieser Welt schliesst übrigens den sichtlichen Einfluss auch philosophischer Bildung, insbesondere eine Nachwirkung stoischer Anschauungen (Musonius!) keineswegs aus. Der Ausgang seines Lebens liegt im Dunkel, wohl in Folge seiner grollenden montanistischen Stellung gegen die Kirche. Sein Tod, etwa um 220 anzusetzen, soll erst im hohen Alter erfolgt sein (Hieron. de vir. ill. 53). Ob er zuletzt auch von den Montanisten sich zurückgezogen? (Aug. de

---

[1]) Nöldechen, Tertullian's Geburtsjahr (Hilgenfeld, ZwTh 1886, 207 ff.) ist geneigt, bis etwa 150 zurückzugreifen, weil die gelegentlichen Beziehungen in seinen Schriften zeigen sollen, dass er beinahe die gesammte Zeit Marc Aurels schon mit wachem Bewusstsein und nicht ohne Stellungnahme zu den Zeitumständen verlebte; die Indicien sind aber sehr unsicher, die ganze Beurtheilung ist sehr subjectiv.

haeres. 86). Eine solche Natur musste, indem sie die lateinische Sprache in den Dienst der christlichen Ideen stellte, ihr ein ganz neues Gepräge aufdrücken und einen neuen Geist einhauchen. Er ward der Vater der kirchlichen Latinität, während Minucius Felix und später Lactanz ganz von klassischer Form beherrscht erscheinen. (Vgl. Koffmane, Gesch. d. Kirchenlateins I, Berl. 1879.)

1. Seine apologetische Thätigkeit. Das Apologeticum an die römische Obrigkeit und die beiden Bücher ad nationes, im engsten Verwandtschaftsverhältniss zu einander stehend, so dass sie theilweise nur wie eine verschiedene Bearbeitung desselben Buchs erscheinen; über die Priorität wird gestritten, doch ist wohl ad nationes früher (Uhlhorn, Hauck). Eine der anziehendsten und originellsten Leistungen auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur, welche versucht, das gute Recht der Christen auf Duldung zu erweisen bei vollem Bewusstsein der Unversöhnlichkeit von Reich Gottes und Welt. — Ad Scapulam (Proconsul unter Sept. Sev.), de testimonio animae (cf. Apol. 17), adv. Judaeos.

2. Ebenso streitbar tritt er gegen die christlichen Sekten auf, vom Boden der kirchlichen apostolischen Ueberlieferung als von dem festen Fundament aus — in welcher Position er mit Irenäus völlig einverstanden ist, nur dass er dieselbe in seiner Weise sozusagen juristisch formulirt in de praescript. haereticorum. Die kirchlichen Christen sind im Besitzstand; die Häretiker sind vom Recht auf die heilige Schrift ausgeschlossen. Daher hat der Christ gar nicht nöthig, ihnen sein Recht erst aus der Schrift zu erweisen. Die Schriften gegen Valentin und Marcion (5 Bücher), gegen Hermogenes (einen platon. Maler).

In anderen Schriften dogmatischen Inhalts werden gewisse Seiten der kirchlichen Anschauung ausgeführt, die gerade dem Heidenthum oder dem gnostischen Christenthum besonders anstössig sind: de carne Christi (gegen doket. Vorstellungen), de resurrectione carnis (durius creditur resurrectio carnis quam una divinitas, de res. 2), de anima (gegen gnostischen Spiritualismus, für Geschöpflichkeit, ja Körperlichkeit der Seele, Fortpflanzung der Sünde) u. s. w.

3. Mit der mächtigen, bei den Gnostikern verflüchtigten Realität des Christenthums als einer neuen Lebensgestalt soll aber nun Ernst gemacht werden; der schroffen Entgegensetzung des Reiches Gottes gegen die Welt entspricht die schroffe Lebensgestaltung gegenüber aller heidnischen Laxheit. Hatte nun Tertullian in seiner Vertheidigung des kirchlichen Glaubens festen Fuss gefasst auf der alten apostolischen Ueberlieferung und vertrat er in dieser Beziehung ganz den Geist der Consolidation der Kirche und darum der Positivität, so zeigt sich in seiner das praktische christliche Leben und die christliche Zucht betreffenden Schriftstellerei (seinen zahlreichen asketischen Tractaten) der Punkt, wo er mit der nach fester Ordnung und Lehre strebenden, aber auch in der Welt sich etablirenden und darum gegen die Weltsitte in der Christenheit nachsichtigen Kirche in Spannung geräth. Er will den Geist der freien Prophetie und ihres Zeugnisses gegen den Weltgeist nicht aufgeben und geräth so allmählich in schroffe montanistische Opposition, d. h. die von vornherein ihn beherrschenden und in der afrikanischen Kirche mächtigen Ideen nehmen im Gegensatz gegen die mildere auf die Welt und die sinnliche Schwachheit der grossen Menge der Christen Rücksicht nehmende Stimmung der leitenden Kreise in der Kirche eine grössere Schroffheit an und treten diesen feindlich gegenüber. Daher die Scheidung dieser Tractate in vormontanistische und montanistische, d. h.

solche, in denen er sich als Mitglied der strengen pneumatischen Christen schismatisch der grossen Kirche der Psychiker gegenüberstellt. Zu den ersteren gehören die griechisch geschriebene und verlorene Schrift von der Ketzertaufe, die Schriften de baptism., de poenit. ad martyr., de spectac., de idolol., de cultu femin., de orat., de patientia, ad uxorem. Uebergang: de virgin. velandis. Zu den letzteren de corona milit., de fuga in persecut., Scorpiace adv. Gnostic. (das Martyrium von Gott geboten; die Leidensscheu ist unter den Gesichtspunkt gnostischer Verweichlichung gestellt), exhort. cast., de monog., de pudic. (Verh. zur Schrift de poenit., wo die 2. Busse noch, wenn auch mit halbem Herzen, festgehalten), de jejun., de pallio. Ueberall hier die Idee von der letzten Zeit als der Periode der höchsten Anforderungen und Vollkommenheit. Opp. nach Beat. Rhen. 1521, Pamelius und Rigaltius, herausgegeben von Semler 1770 ff. (mit index latinit.), Leopold, Lips. 1839 ff. 4 Bde. (in Gersdorf's bibl. sel.); Fr. Oehler, 3 Bde., Lips. 1851 ff. ed. minor 1854 (Ml. 1—3). — A. Neander, Antignosticus. 2. Aufl. Berl. 1849: Böhringer, KG in Biogr. III; A. Hauck, Tertullian's Leben und Schriften, Erl. 1877 (gute Analyse der Schriften); N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abf. Bonn 1878; Nöldechen, HZ. 54. Bd. 1885. 225 ff.

2. Die montanistischen Schroffheiten mussten zurückgedrängt werden; aber nicht nur blieb Tertullian die grosse Fundgrube für die folgende Zeit und für die dogmatische Auffassung des Christenthums Vorbild des Abendlandes, sondern auch in der moralgesetzlichen Auffassung für die folgende Zeit von Einfluss. In beiden Beziehungen stützt sich auf ihn namentlich Thascius Caecilius Cyprianus, aus heidnischer Familie, in Karthago wenige Jahre nach der Taufe durch den Volkswillen zum Bischof erhoben. Als die decianische Verfolgung hereinbrach, verliess Cyprian auf Vorstellungen seiner Gemeinde, um diese nicht zu gefährden, Karthago und zog sich in die Verborgenheit zurück, schuf sich aber dadurch doch Schwierigkeiten. Unter Valerian wurde er zunächst verbannt (nach Curubis), kehrte später zurück und wurde enthauptet. Cyprian, im Besitz der höheren Bildung seiner Zeit und theologisch gebildet durch Tertullian's von ihm hoch gehaltene Schriften, von viel geringerer Originalität als dieser, und mit einem stärkeren Einschlag herkömmlicher Rhetorik, hat als praktischer Kirchenmann für die Durchbildung der kirchlichen Anschauung, die in der Entwicklung der Zeit liegende Erhöhung des bischöflichen Ansehens und die solidarische Vertretung der bischöflichen Interessen, aber auch für die gesetzliche Auffassung des Christenthums (Werkgerechtigkeit) entscheidend gewirkt.

Unter seinen zahlreichen Schriften bes. de unitate ecclesiae (ed. Krabinger), de lapsis, de opere et eleemos. und zahlreiche (81) zeitgeschichtlich wichtige Briefe. Aeltere Hauptsausgaben von Fell und Pearson, mit dessen annales Cypr, Ox. 1682, und den Maurinern St. Balluz und Prud. Maranus

(1726, wo auch Dodwell's Diss. Cypr.); neueste beste: Hartel, 3 Bde. Wien 1867 (Corp. scr. eccl. lat.); Vita Cypr., Pontio diacono vulgo adscripta in Hartel's Ausg. 3, XC sqq. Unter den Monographien die von Rettberg (1831), Böhringer und die katholische von Fechtrup I. 1878. — O. Ritschl, Cypr. v. Carth. u. d. Verf. d. Kirche, Gött. 1885 (Chronol. der Briefe).

3. Der christliche Dichter Commodianus, geb. in Gaza als Heide und besonders durch das Studium des A. T. fürs Christenthum gewonnen, Verfasser der Instructionum per litteras versuum primas lib. 2, ed. Oehler, 1847 in der Ausg. des Min. Fel. (gewöhnlich unter dem Titel: Instr. adv. gentium deos), verfasst (nach Ebert) gegen 240, und des erst durch Pitra im Spicil. Solesm. I wieder bekannt gewordenen Carmen apologeticum adv. Judaeos et gentes (revidirt herausg. v. Rönsch, ZhTh 1872); opp. ed. Ludwig 1877—78; im Corp. scr. eccl. lat. XV ed. Dombart 1887. Die Instructiones (80 akrostichische Gedichte in rhythmischen Hexametern) fordern angesichts des nahe bevorstehenden Weltendes und tausendjährigen Reichs die Heiden auf, sich zu bekehren, so lange es noch Zeit ist. In seinen Anschauungen von der Person Christi zeigt er sich als Patripassianer. Er nimmt als Dichter eine mehr isolirte Stellung gegenüber der kirchlichen Entwickelung ein.

4. Dagegen steht der römische Presbyter Novatian, ein geborener Phrygier, von griechischer und römischer Bildung, ganz innerhalb der theologischen Entwickelung im engeren Sinn, speciell der abendländischen von Tertullian beeinflussten. Der lib. de trinitate s. de regula fide bei Gallandi IV, Ml. 3.

5. Der Bischof Victorinus von Petavium (Pettau in Steiermark), gest. 303 als Märtyrer, hat durch seine bis auf wenige dürftige Fragmente verloren gegangenen Commentare seiner Zeit sich einen angesehenen Namen gemacht.

Zwei andere christliche Schriftsteller am Ausgang unserer Periode sind ihrer Auffassung des Christenthums, sowie ihrer Schriftstellerei nach mehr an die Art eines Minucius Felix anzuschliessen, als an die der zünftigen Theologen, nämlich:

6. Arnobius, Rhetor zu Sicca in Nordafrika am Ende des 3. Jahrhunderts welcher 7 Bücher adv. gentes (s. adv. nationes) verfasste, durch deren Abfassung der frühere Gegner die Aufnahme in die Gemeinde erlangt haben soll (Hieron. Chron.). Beste Ausgabe von Reifferscheid im Corp. scr. eccl. lat. IV. Der Rhetor, der das Christenthum im Sinne einer christlichen Popularphilosophie ergreift, hält dabei die Linie dogmatischer Correctheit, die sich im 3. Jahrhundert bereits herausgestellt hatte, nicht sorgfältig ein. Endlich

7. Lucius Coelius (s. Caecilius) Lactantius Firmianus (s. Firmianus Lactantius), Schüler des Arnobius und dann Lehrer der Beredsamkeit in Nicomedien zu Diokletian's Zeit; Christ geworden, legte er beim Ausbruch der diokletianischen Verfolgung jenes Amt nieder (nach Hieron. de v. ill. hat er sich, der Lateiner auf griechischem Boden, veranlasst durch den Mangel an Schülern, auf Schriftstellerei gelegt). Bereits in höherem Alter wurde er noch durch Constantin zum Lehrer seines Sohnes Crispus bestellt. † c. 330. Sein Hauptwerk ist divinarum institutionum ll. VII, eine apologetische Rechtfertigung des Christenthums (Bekämpfung des Heidenthums), welche seine Ansicht vom Christenthum erkennen lässt. Dazu die Institt. epitome ad Pentadium, seine Schriften de opificio dei, de ira dei (zur Rechtfertigung dieser biblischen Vorstellung). Die Schrift de mortibus persecutorum, nach dem Schluss der Verfolgungen, dem erlangten Frieden der Kirche geschrieben, um zu zeigen, was die Verfolger der

Kirche für Leute gewesen und wie sie von Gott gerichtet worden seien, eine Schrift voll leidenschaftlicher Parteilichkeit. Sie ist oft dem Lactantius abgesprochen, aber schwerlich mit Recht. Die einzige vorhandene Handschrift bezeichnet das Buch als liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum und den Namen des Autors Lucius Caecilius; und nach Hieron. hat Lactantius geschrieben de persecutione (für die Abfassung durch Lactantius ist neuerlich Ebert eingetreten; vgl. O. Rothfuchs, Qua hist. fide L. usus sit in d. mort. pers., Marb. 1862).

III. Die alexandrinische Schule.

Literatur: K. E. F. Guericke, De schola quae Alex. floruit cat. 2 pts., Hal. 1824; E. Vacherot, Hist. crit de l'école d'Alex. 3 t. Par. 1851; Redepenning, Origenes' Leben und Lehre. 2 Bde. Bonn 1841—46.

Alexandria, das grosse Emporium des Reiches, wo Ost und West im lebhaften Verkehr, war zugleich ein Hauptsitz hellenischer Bildung, Philosophie und Polyhistorie geworden, wo die seit Alexander des Grossen Zeit im Hellenismus sich vollziehende Durchdringung des griechischen und orientalischen Geists eine Hauptstätte hatte. Insbesondere trat hier die höchst bedeutungsvolle Erscheinung des jüdischen Hellenismus (Philo) hervor, in welcher das Judenthum sich mit hellenischen Elementen erfüllte. Seine Vermählung jüdischer Religion und Theologie mit griechischer Speculation und Gelehrsamkeit war die nächste Vorbereitung für die hier sich mit hellenischen Mitteln entwickelnde Theologie. Hier hatte die häretische Gnosis den bereiten Boden gefunden. Hier bildete sich mit umfassenderen Mitteln die von den älteren griechischen Apologeten betriebene griechische Auffassung des Christenthums weiter aus, die sich im Wesentlichen in den Dienst der sich consolidirenden Kirche stellte.

Die alexandrinische Katechetenschule ging ursprünglich hervor aus dem Bedürfniss des Unterrichts für philosophisch gebildete Heiden, die sich zum Christenthum wendeten, sie entwickelte sich aber auch zu einem Hauptmittel für die Ausbildung christlicher Lehrer.

Die hier sich entwickelnde kirchliche Gnosis oder Religionsphilosophie steht in ihren Ursprüngen in lebendigster Berührung mit dem gleichzeitig aus den (oben S. 196) geschilderten religiösphilosophischen Tendenzen hervorgehenden Neuplatonismus, als dessen eigentlicher Stifter Ammonius Sakkas († 241) anzusehen ist, welcher sich mit Origenes berührte. Aber von verwandten Trieben ausgehend, treten Beide allmählich in einen schärferen Gegensatz zu einander, indem der Neuplatonismus, durch Plotin († 270) systematisch ausgebildet, jenen Bund zwischen Religion und Philo-

sophie auf Grund heidnischer Religion zur religiösen Neubelebung derselben schliesst, und gerade bei dem Gefühl naher Verwandtschaft in den bestimmenden Ideen und der allgemeinen Weltanschauung um so gereizter dem ähnlichen Bunde der Philosophie mit dem kirchlichen Christenthum entgegentritt. Der erste bekannte Lehrer der Katechetenschule ist nicht Athenagoras — den eine ganz unzuverlässige Nachricht nennt —, sondern Pantänus, der um 180 hervortritt. Schon er hat, in Verfolgung der von den griechischen Apologeten eingeschlagenen Richtung, der Katechetenschule ihr wesentliches Gepräge gegeben, wie Clemens als sein Schüler, und Origenes' ausdrückliche Berufung darauf zeigt, dass er die griechischen Wissenschaften zum Ausbau der Theologie benützt habe. Von der stoischen Philosophie soll er zum Christenthum gekommen sein, aber jedenfalls durch Vermittelung des eklektischen Platonismus, aus welchem auch der Neuplatonismus sich entwickelt hat. Von seinen zahlreichen Schriftcommentaren haben sich nur ein paar dürftige Fragmente erhalten.

Titus Flavius Clemens, geborner Heide, von umfassender gelehrter und philosophischer Bildung, der umherwandernd in verschiedenen Ländern (Griechenland, Unteritalien, Syrien, Palästina, Aegypten) mit verschiedenen philosophischen Geistern sich berührt hat, und, angeregt durch den religiös gestimmten eklektischen Platonismus und die ethische Tendenz des Stoicismus, von der christlichen Philosophie des Pantänus besonders gefesselt ward; er wurde sein Mitarbeiter und Nachfolger in Alexandria, das er zwar 202 in der severianischen Verfolgung verliess, wohin er aber später zurückgekehrt und wo er um 220 gestorben zu sein scheint.

Von seinen Schriften ruft die apologetische (λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας) dadurch zum Christenthum, dass sie die Unhaltbarkeit und Unsittlichkeit des polytheistischen Heidenthums schildert unter eingehender Berücksichtigung auch der heidnischen Mysterien, und diesem die uralte Offenbarung des göttlichen Logos in den heiligen Schriften in ihrer Ueberlegenheit entgegenstellt, so übrigens, dass auch hier die Wahrheitselemente in heidnischen Dichtern und Philosophen anerkannt werden. Die zweite Schrift (παιδαγωγός) will die für das Christenthum Gewonnenen in die sittliche Lebensschule des göttlichen menschenerziehenden Logos stellen, und zwar in einem Sinne, in welchem sich die religiös-asketischen Gesichtspunkte eng berühren mit dem Geiste stoischer Moral, ihrer Bekämpfung der Affecte und Empfehlung eines rauhen und bedürfnisslosen Lebens (vgl. über die starke Abhängigkeit des Pädagogos von

dem Stoiker Musonius — der geradezu ausgeschrieben wird: P. Wendland, quaestiones Musonianae. De Musonio stoico, Clementis Alex. aliorumque auctore. Berlin 1886). Diese sittliche Erziehung gilt als unabweisliche Grundlage für die Einführung in die höhere Erkenntniss (Gnosis), der das dritte Hauptwerk, die 7 Bücher der Stromateis oder Stromata (τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς) gewidmet sind, die sie aber nicht in geschlossener systematischer Ordnung geben, sondern, wie der Titel (Teppiche) besagen soll, in einem bunten und reichen Gewebe gelehrter Erörterungen den Empfänglichen aufsuchen lassen wollen, während sie dem Uneingeweihten verhüllt bleibt. Indem Clemens das Verhältniss der christlichen durch den Logos gegebenen Offenbarung zu aller, auch heidnischer Weisheit ähnlich fasst, wie schon Justin gethan, sieht er die Aufgabe des christlichen Gnostikers darin, sich zwar über den einfachen Standpunkt des kirchlichen Gläubigen zu höherer Erkenntniss zu erheben, aber so, dass diese höhere Erkenntniss sich nicht gegen die Substanz des kirchlichen Glaubens kehrt, auch nicht hochmüthig auf die einfache gläubige Annahme der kirchlichen Verkündigung von Seiten der einfältigen Christen herabblickt, da sie selbst wesentlich auf diesem Grunde ruht. Aber der Glaube selbst nöthigt doch den dazu Berufenen und Befähigten zur Erhebung seines Inhalts in ein philosophisches Wissen (πίστις ἐπιστημονική), auf Grund der Schriftforschung und vernünftiger Beweisführung, und mit den Mitteln der allegorischen Schriftauslegung, welche über der bloss wörtlichen und historischen zum tieferen (speculativen) Schriftsinn führt. Dem entspricht die Behauptung einer verborgenen (esoterischen) Ueberlieferung für eingeweihte Gnostiker. Die höhere Gnosis steht aber im engsten Zusammenhange mit der praktischen Philosophie, d. h. der Uebung eines vollkommen reinen (über die Affecte erhabenen) Lebens, entsprechend dem praktischen Ideal der Zeitphilosophie (die höhere geistige Erkenntniss und Schauung gebunden an Befreiung von der Sinnlichkeit). Die philosophischen Begriffe, deren diese christliche Gnosis sich bedient, sind in der eklektischen Weise der Zeit verwandt.

Die in den WW. als 8. Buch der Strom. gedruckten logisch-dialectischen Erörterungen propädeutischer Art gehören wohl kaum in diesen Zusammenhang. Ausser den genannten Hauptwerken: die kleine Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος vertritt den christlichen Gedanken, dass nicht der Reichthum an sich, sondern die innerliche Gebundenheit der Seele an denselben vom Heil scheidet, aber doch nach dem streng asketischen Gesichtspunkt, der über eine negative Stellung zu der Sinnlichkeit und den irdischen Gütern nicht hinauskommt, deren Berechtigung nur nach dem Masse der unbedingt nothwendigen Bedürfnisse gemessen wird.

Von den 8 Büchern „Hypotyposen", Erklärungen von zahlreichen Schriftstellen Alten und Neuen Testaments nach der Auffassung seines Lehrers Pantänus, sind nur Fragmente vorhanden, zu denen auch die lateinisch erhaltenen Adumbrationes in epistolas canonicas gehören. In den erhaltenen ἐκλογαὶ τῶν προφητικῶν, wie in den Auszügen aus der διδασκαλία ἀνατολική (der valentinianischen) unter dem Namen des Theodotus glaubt Zahn Stücke zu erkennen, welche mit den uns als 8. Buch der Stromata erhaltenen zu diesem 8. Buche zusammengehören, was doch zweifelhaft bleibt. Werke: Ausgaben von Sylburg 1592, Potter 1715, Oberthür und Klotz; Dindorf, 4 vol. Oxon. 1869 und dazu für die Fragmente Th. Zahn's werthvolles Supplementum Clementinum, Erl. 1884 (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons III). — H. J. Reinkens, De Cl. Al. homine scriptore etc. 1851. C. Merk, Cl. Al. in s. Abh. v. d. gr. Phil. 1879. Winter, Die Ethik des Cl. Al. 1882.

Origenes, etwa 185 oder 186 zu Alexandria von christlichen Eltern geboren und von dem nicht unbegüterten Vater Leonidas christlicher und wissenschaftlicher Bildung zugeführt, früh reif und von grosser Wissbegierde, genoss noch des Unterrichts des Pantänus und des Clemens und begann früh auch zu lehren. In der Verfolgung erlitt sein Vater den Märtyrertod und die Güter der Familie wurden eingezogen, Origenes aber zeigte ebenso entschiedenen Bekennereifer wie Wissensdurst und Lehreifer. Von grammatischen und Litteraturstudien wendete er sich, noch nicht 18jährig, unter Zustimmung seines Bischofs der Unterweisung von Heiden im Christenthum zu. Asketische Strenge führte den Jüngling, der auch dem weiblichen Geschlecht im Katechumenunterricht nahe zu treten hatte, zu der übereilten That der Selbstentmannung. Der wissenschaftliche Verkehr mit Häretikern und gebildeten Heiden veranlasste ihn, sich unter Leitung des neuplatonischen Philosophen Ammonius Sakkas (S. 196) erst noch gründlicherem philosophischen Studium hinzugeben, dem Studium Platon's, der neueren Platoniker und Pythagoreer, sowie der Stoiker. Zum katechetischen Unterricht zog er den von ihm selbst unterwiesenen Heraklas heran für die Anfänger, selbst die Fortgeschritteneren unterweisend. In energischem und universellem Streben entwickelte sich Origenes durch umfassende Beschäftigung mit den encyklischen Wissenschaften, mit der Philosophie und anderseits exegetischer und kritischer Forschung in der heiligen Schrift zu einem eminenten christlichen Polyhistor, dessen Ruf sich nach Aussen verbreitete. Eine Reise nach Rom hat ihn mit Hippolytus in Berührung gebracht; die Mutter des Alexander Severus, Julia Mammäa, liess ihn nach Antiochia kommen, um mit den göttlichen Lehren bekannt zu werden. Daheim aber gerieth er mit seinem Bischof in Zwie-

spalt, der es den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea (Palästina) verübelte, dass sie den der priesterlichen Weihe entbehrenden Origenes kirchliche Vorträge bei sich hatten halten lassen (wohl zu Caracalla's Zeit), und noch mehr, dass sie bei einer späteren Anwesenheit (230), um jenen Anstoss zu heben, ihn ohne Rücksicht auf seinen Bischof zum Presbyter weihten. Demetrius machte auch die Entmannung und vielleicht auch anstössige Lehrsätze gegen ihn geltend. Eine alexandrinische Synode verbot, dass Origenes ferner in Alexandria lehren dürfe, eine zweite lediglich von Bischöfen besuchte Versammlung unter Demetrius sprach dem Origenes auch die Presbyterwürde ab, und die meisten auswärtigen Kirchen stimmten dem bei, nicht aber Palästina, Phönicien, Arabien und Achaja.

Origenes liess sich jetzt im palästinensischen Cäsarea nieder und gründete hier eine theologische Schule, welche die Schüler durch Dialektik und encyklische Wissenschaften zur Moral, dann in die philosophische und poëtische Litteratur der Hellenen und zuletzt in das Schriftstudium einführte, und setzte seine nach allen Seiten einflussreiche persönliche und litterarische Wirksamkeit fort. Zur Zeit des Maximinus Thrax hielt Origenes unter der Verfolgung mehrere Jahre sich im kappadocischen Cäsarea im Hause einer christlichen Jungfrau verborgen. Mehrfach hat er in kirchlichen Angelegenheiten Reisen unternommen, an den Kaiser Philippus Arabs und seine Gemahlin Severa Briefe gerichtet. In der Verfolgung unter Decius ist auch Origenes ergriffen und gefoltert worden. Wie es scheint erst unter Valerian um 254 ist er gestorben.

In der umfassendsten Weise hat Origenes durch seine riesenhafte litterarische Thätigkeit für die griechische Theologie (und dadurch für die patristische überhaupt) die entscheidenden Grundlagen gelegt. Der Geist alexandrinischer litterarischer Betriebsamkeit wird in umfassendster Weise auf die Bibel des A. und des N. T. angewandt. Der Text der für hellenische Schriftgelehrsamkeit die Grundlage bildenden griechischen Uebersetzung des A. T. wird in dem grossen Unternehmen der Hexapla durch Zusammenstellung mit dem hebräischen Urtext und den übrigen griechischen Uebersetzungen kritischer Beurtheilung zugänglich gemacht, ein Werk, das seines grossen Umfangs wegen im Ganzen sich nicht erhalten hat, dessen Septuagintatext aber aus zahlreichen Resten sich reconstruiren lässt (älteres Hauptwerk: Montfaucon Hexapl. Orig. Par. 1713 2 f. fol., jetzt: Fr. Field, Origenis Hexapl. quae sup. Oxon. 1867—74,

2 tom.). Die exegetische Behandlung geschah 1) in Scholien, kürzeren Annotationen; 2) in Homilien, kirchlichen Schriftauslegungen beinahe über die ganze heilige Schrift, theils von Origenes selbst aufgezeichnet (darunter die berühmte über Sam 28, die Wahrsagerin zu Endor), theils — was Origenes erst im Alter gestattete — von Anderen nachgeschrieben. Nur ein kleiner Theil ist im Urtext erhalten, Vieles in lateinischer Uebersetzung des Rufin und auch des Hieronymus; 3) in eigentlichen Commentaren (τόμοι), welche in die ganze Breite exegetischer und dogmatischer Erörterung eingehen. Die wichtigsten griechisch erhaltenen sind eine Anzahl Bücher zum Matthäus, und besonders zum Johannes (von besonderem Werth für die speculativen Anschauungen des Origenes). Origenes ist sich der kritischen Aufgabe der Erforschung des Einzelnen auf Grund richtiger Lesart und Beachtung des Sprachgebrauchs und umsichtiger Heranziehung paralleler oder erläuternder Schriftstellen bewusst, verkennt auch nicht die Aufgabe geschichtlicher Erklärung; aber die Schranke liegt theils in einer nur dürftigen Kenntniss des hebräischen Urtexts und einer Gebundenheit durch das geheiligte Ansehen der griechischen Uebersetzung, theils in einem mächtigen Ueberwuchern der allegorischen Auslegung zur Aufspürung des vermeintlichen tieferen Schriftsinnes im Geiste des alexandrinischen Hellenismus, der durch ihn in der theologischen Exegese zur Herrschaft kommt und die Schrift der Ausbeutung dogmatischer Speculation überliefert, und so doch einer geschichtlichen Exegese die Wege wieder verlegt.

Die philosophisch-dogmatische Speculation — die Frucht jener Umbildung der religiösen Wahrheit in eine speculative Weltanschauung, wie sie seit den Apologeten begonnen hat —, welcher diese Schriftauslegung vornehmlich dient, tritt nun selbständig hervor in dem kühnen Unternehmen einer speculativen Dogmatik, den 4 Büchern περὶ ἀρχῶν, de principiis, d. i. von den Grundlehren, die noch in Alexandria verfasst sind. Vom griechischen Grundtexte sind erhebliche Bruchstücke (besonders aus dem dritten und vierten Buche) erhalten, das ganze Werk haben wir nur in der ziemlich freien, manches der späteren Zeit Anstössige verhüllenden Uebersetzung Rufin's (Einzelausgabe von Redepenning, Lips. 1836, Schnitzer, O., über die Grundlehren d. Gl., Wiederherstellungsversuch, Stuttg. 1835). Auf Grund der kirchlichen Glaubensregel, der in der Kirche als göttliche Wahrheit anerkannten Lehre, als der elementa et fundamenta, die aber hier bereits die Art einer populären Dogmatik annimmt, wird ein System christlicher Religions-

wissenschaft aus Schrift und Vernunft zu entwickeln versucht, eine Art christlich-philosophischer Weltanschauung, in deren Gewebe die philosophische Weltanschauung den Aufzug, das Evangelium den Einschlag bildet. Zur Seite gingen die (verlorenen) 10 Bücher Stromateis, nach Vorgang seines Lehrers Clemens, worin Origenes „die Lehren der Christen und der Philosophen mit einander verglich, alle christlichen Lehrsätze aus Platon, Aristoteles, Numenius und Cornutus bestätigte.“ Noch vor den Principien hat Origenes 2 Bücher von der Auferstehung geschrieben, welche bis auf Fragmente verloren sind.

Neuplatonische und stoische Elemente sind es, welche für das eklektische Philosophiren des Origenes bestimmend sind und sich in der Gestalt der Gottes- und Weltidee, der Auffassung der reinen Geistigkeit, Immateralität und Einfachheit (Transscendenz) Gottes und seiner nothwendigen Entfaltung im göttlichen Logos als dem vollkommenen Abbild des Vaters und Inbegriff seiner weltschöpferischen Ideen, der Lehre von der Ewigkeit und Nothwendigkeit der Schöpfung und von der Welt endlicher Geister zeigen. Diese haben ihr Wesen im Theilhaben am göttlichen Sein, von ihrem freien Willen aber ist der Abfall, der die irdische Weltschöpfung zur Folge hat, herzuleiten, so dass nun die Idee von dem Ausgang der Geister aus Gott, ihrem Fall, ihrer Erlösung und Zurückführung zu Gott der ganzen Weltentwicklung zu Grunde gelegt wird, in deren Mittelpunkt dann aber die Menschwerdung des Logos zur Offenbarung der erlösenden Wahrheit und zur Vereinigung göttlicher Kräfte mit der Menschheit tritt. So soll die geschichtliche Heilsverkündigung, wie sie in der Schrift bezeugt und in der kirchlichen Ueberlieferung als Heilswahrheit festgehalten ist, in dieser Vermählung mit griechischer Metaphysik gewahrt sein, ohne Zersetzung des geschichtlichen Kernes des Christenthums oder Beeinträchtigung seiner praktischen Bedeutung. Origenes hält daher auch ähnlich wie Clemens daran fest, dass der einfache Glaube der Kirche den einfachen Christen zum Heil, zur sittlichen Reinigung und Beseligung zu führen und sich in seiner umwandelnden Kraft an ihm zu bewähren vermag. Aber er soll allerdings, wo die Bedingungen dazu vorhanden sind, über sich hinausführen zu höherer Erkenntniss, welche zugleich geistig religiöse und ethische Erhebung auf den Standpunkt des pneumatischen Christenthums ist. Und in dieser höheren Gnosis sind es allerdings Wahrheiten philosophischer Speculation, in denen der eigentliche ideale Kern des Christenthums gesucht wird, metaphysische Begriffe und idealistische Conceptionen,

aber solche, welche doch vom christlichen Grundgedanken der Offenbarung Gottes in Christo, der Erlösung und der göttlichen Teleologie des Heils angeeignet, befruchtet und zusammengehalten sind. Und wenn dabei das Christenthum mit der bisherigen philosophischen Entwicklung der höchsten Gedanken von Gott und Welt in freundliche Beziehung gesetzt wird, so erscheint doch anderseits die christliche Wahrheit auch umgekehrt als die universelle Wahrheit, welche alle bisher vereinzelten Strahlen göttlicher Wahrheit in sich zusammenfasst. Das Bedürfniss dieser speculativen Theologie, sich mit dem gegebenen Positiven und dem geheiligten Worte der Schrift auseinanderzusetzen, führt nach Vorgang früherer (Philo, Clemens) zu einer förmlichen Theorie des mehrfachen Schriftsinnes, 1) des wörtlichen, der im Allgemeinen festzuhalten und nur, wo er Gottes unwürdige Vorstellungen enthalten würde, aufzugeben und als Fingerzeig auf einen anderen tieferen Sinn anzusehen ist, 2) eines moralischen und endlich 3) eines pneumatischen oder mystischen Sinnes, der höhere geistige oder göttliche Wahrheiten enthält.

Wie sich in der Theologie des Origenes die Keime entfalteten, welche durch Justin und die anderen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts gelegt waren, so erreichte auch die apologetische Auseinandersetzung mit dem Heidenthum, das unter Celsus zu philosophischen Angriffen gegen das Christenthum vorgegangen war, in dem Werke des Origenes, den 8 Büchern gegen Celsus, seine Vollendung. Dies apologetische Hauptwerk der griechischen Kirche, von Origenes erst in seinen späteren Lebensjahren (unter der Regierung des Philippus Arabs) verfasst, zeigt, entsprechend jenem Standpunkt, auf der einen Seite das entschiedene Eintreten für das geschichtliche Christenthum, die gute Begründung und die religiöse Wirkungskräftigkeit desselben, unabhängig von aller Philosophie, und stellt gegenüber dem heidnischen Materialismus den Gedanken der göttlichen Heilsabzweckung ins Licht, lässt aber anderseits auch hier die spiritualistische Auffassung des christlichen Philosophen durchblicken (Vgl. Mosheim's Uebersetzung der Bücher gegen Celsus mit Anm. Hamb. 1745. 4).

Von den mehr dem praktischen kirchlichen Leben angehörenden Schriften des Origenes zeigt die in eine ausführliche Erklärung des Vaterunsers ausgehende Schrift über das Gebet, wie fest doch der spiritualistische kirchliche Gnostiker auf dem Boden eines sehr realistischen Gemeindeglaubens steht, während umgekehrt die Mahnung zum Märtyrerthum (εἰς μαρτ. προτρεπτικός) das Verdienst des Blutzeugenthums, dem zugleich eine sühnende Kraft zugeschrieben wird, auch unter Gesichtspunkte stellt, wie sie der religiösen Philo-

sophie der Zeit naheliegen: Richtung auf die unsichtbare Welt, Befreiung von den Banden des Leibes, um zum Schauen Gottes zu gelangen.

Ausgabe der Exegetica von Huetius, Rotom. 1668 u. ö.; Gesammtausg. von den Brüdern de la Rue, 4 Bde. Fol. Par. 1733 ff.; Abdruck von Lommatzsch, 24 Bde. 8., und bei Mgr 11—17. — Ueber Origenes s. Euseb. h. e. 6, 1—39, Epiph. Haer. 64; Hieron. De vir. ill. 53 und den Panegyrikus des Gregorius Thaumaturgus (s. u.). — Huetius, Origeniana in den Exegetica des Origenes (auch bei de la Rue t. 4 und Lommatzsch t. 22—24); die Monographien von Thomasius, Nürnb. 1837 und (unter Mitbehandlung von Clemens) von Redepenning (s. o.); Böhringer, KG in Biogr. V; M. J. Denis, La philos. d'Or., Par. 1885; H. Schultz in JpTh. 1875.

Nach Origenes ragen als Vertreter der alexandrinischen Katechetenschule hervor Heraclas, der noch vor Origenes die Vorträge des Ammonius Saccas gehört hatte, dann aber mit seinem Bruder Plutarch des jugendlichen Origenes erster heidnischer Zuhörer geworden war, von ihm zur Mitarbeit an der Katechetenschule herangezogen wurde, dann nach des Bischofs Demetrins Tode dessen Nachfolger in Alexandria wurde (232/3—247); dann Dionysius (gen. der Grosse), dessen Nachfolger erst im Katechetenamt, dann im Bischofsamte, von der Verfolgung unter Decius betroffen aber befreit, unter Valerian aber (254) längere Zeit verbannt, gestorben 264. Ein Mann von bedeutendem kirchlichen Ansehen und praktischer Wirksamkeit, der im Kampfe mit Nepos (s. u.) als origenistischer Spiritualist dem Chiliasmus entgegentritt, in der Logoslehre die eine Seite der origenistischen Auffassung vertritt und in seiner Kritik der Offenbarung Johannis in den Spuren origenistischer Schriftstudien geht (Fragmente bei Simon de Magistris, Rom. 1796; Gallandi, Routh und bei Mgr 10; über ihn Förster in der Dissert. v. 1865 und dem Aufsatz in ZhTh 1871, und Dittrich, Dion., Freib. 1867). — Der Schule des Origenes gehören auch Theognostus (zweite Hälfte des Jahrh.) und Pierius (am Ende desselben) an.

Ein begeisterter Anhänger des Origenes, in der Schule zu Cäsarea von ihm gebildet, der aber nicht in Alexandrien, sondern in seiner Heimat Pontus und Kappadocien für Ausbreitung und Befestigung des Christenthums gewirkt hat, ist Gregorius der Wunderthäter (Thaumaturgos), Bischof von Neocäsarea in Pontus, gestorben um 270. Sein Panegyrikus auf Origenes (in den Werken ed. Ger. Voss, Mogunt. 1604, 4., und bei Gall. III und Mgr 10; s. auch in den Werken des Origenes, bes. herausg. von Bengel 1722. Vgl. Dräseke, Der Brief des Orig. an Greg. in JprTh 1881, 102—126) für die Lehrmethode des Origenes lehrreich; ein Glaubensbekenntniss (ἔκθεσις, auch bei Hahn, Bibl. der Symb. 2. Aufl. 183 f.) aus der origenistischen Theorie hervorgegangen. Vgl. Ryssel, Gr. Th., Leipz. 1880).

Eine selbständige Stellung nahm Julius Africanus ein, ein etwas älterer Zeitgenosse des Origenes, zur Zeit Elagabal's und des Alexander Severus schriftstellerisch thätig; er lebte in Emmaus (Nicopolis) in Palästina; ein angesehener, vielleicht ein vornehmer Mann, der, früher Officier unter Septimius Severus, im Interesse seiner Stadt an Elagabal gesandt wurde und auch mit dem König Abgar Manu IX. von Edessa freundschaftliche Beziehungen hatte. Er ist nach Alexandria gekommen, angezogen von dem gelehrten und philosophischen Ruhme des Heraklas und hat sich dann mehrfach mit Origenes berührt. Am bekanntesten ist der gelehrte christliche Laie geworden durch seine 5 Bücher Chrono-

graphie von Schöpfung der Welt bis auf die Zeit Elagabal's, welche Eusebius erwähnt und in dem Chronicon (doch mit kritischer Selbständigkeit und Ueberlegenheit) benutzt hat und noch die späteren Byzantiner geschätzt haben (Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronogr. I, Leipz. 1880; II, 1, 1885). An Origenes schrieb er über das Susannastück im griechischen Danielbuche, dessen von Origenes festgehaltene Authenticität er in schlagender Weise bekämpfte; ein Brief an Aristides behandelt die Genealogien Jesu bei Matth. und Luc. (vgl. Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Arist., Halle 1877). Zeigt sich in ersterem Briefe der Verfasser, der übrigens kein principieller Gegner der allegorischen Methode ist, als ein Freund besonnener Kritik und in der Chronographie als Freund breiter gelehrter Erudition, so zeigt zugleich die von demselben christlichen Verfasser herrührende medicinische Schrift κεστοί, in welcher die hermetischen Bücher mit ihrer an ägyptische Mythologie sich anlehnenden abstrusen und mystischen Weisheit des hellenisirten Aegyptens — eine Art Analogie zur christlichen Gnosis — und ein massiver Aberglaube eine starke Rolle spielen, wie Heterogenes ein gebildeter christlicher Laie jener Zeit, der dem Origenes befreundet war, mit seinem Christenthum verbinden konnte (Fragmente bei Routh, Rel. sacr. 2. ed. II. 219. 509 und dazu Gelzer a. a. O.).

Der universelle Einfluss des Origenes machte sich im dritten Jahrhundert auf dem ganzen Gebiete der griechischen Theologie geltend. In ihm hatte sich gleichsam Alles gesammelt, was bisher auf griechischem Gebiete von Theologie angestrebt war, um hier, in ein Centrum zusammengefasst, den Impuls nach den verschiedensten Seiten hin zu geben, daher auch die weitere Entwicklung der Theologie in der Folgezeit immer an eine oder die andere Seite seines reichen geistigen Erbes anzuknüpfen pflegt. Aber die eigenthümliche Durchdringung des positiv Christlichen und Kirchlichen mit einer idealistischen Speculation rief früh auch auf griechischem Gebiete den Widerspruch eines gewissen kirchlichen Positivismus hervor, der sich zwar der Macht der durch jene Verschmelzung herbeigeführten theologischen Construction keineswegs entziehen konnte und wollte, aber gegen gewisse Spitzen der spiritualistischen Weltanschauung kämpfte. Diese Stellung nahm Methodius, Bischof von Olympus (nicht auch von Patara, s. Zahn in ZKG 8, 15 ff., vgl. auch Salmon in Christ. Biogr.) in Lycien ein, der in der maximinischen Verfolgung um 311 (angeblich als Bischof von Tyrus, doch siehe Zahn a. a. O.) den Märtyrertod gestorben sein soll. Obwohl selbst stark bestimmt durch jenen Spiritualismus griechischer Theologie, der, im Dualismus von Geist und Sinnlichkeit wurzelnd, den Begriff der religiösen Erlösung umsetzt in den der Befreiung des Geistes von der Sinnlichkeit und der Erhebung des entsinnlichten zur Contemplation (s. das Convivium decem virginum, ein geistliches Symposion zum Preise der Enthaltsamkeit), kämpft er doch gegen des Origenes Lehren von der Präexistenz der Seelen und ihrem

vorzeitlichen Fall und von der Welt als Strafort der Seele und für eine realistischere Auffassung der Auferstehungslehre, sowie gegen die Ewigkeit der Weltschöpfung. Aus den Schriften über die Auferstehung, über die geschaffenen Dinge, über den freien Willen (gegen Ableitung des Bösen aus einer ewigen Materie u. s. w.) sind uns ziemlich umfangreiche Fragmente erhalten. (A. Jahn, s. Methodii opp. Hal. 1865.)

Gegen derartige Angriffe wurde Origenes besonders vertheidigt durch den Presbyter Pamphilus am Ausgang unserer Periode. Dieser soll Schüler des Origenisten Pierius in Alexandria gewesen sein und lebte dann im palästinensischen Cäsarea, um dessen Bibliothek (eine Hauptfundgrube für den Geschichtsschreiber Eusebius!) er sich grosse Verdienste erwarb, indem er einen grossen Theil der Werke des Origenes für sie abschrieb; auch für Vervielfältigung und Verbreitung der heiligen Schriften hat er Sorge getragen; Jüngere hat er im Studium unterstützt. In der Verfolgung im Jahre 304 vom palästinensischen Präfecten Urbanus gefangen gesetzt, schrieb er hier noch, unterstützt von seinem jüngeren Freunde Eusebius, 5 Bücher einer Apologie des Origenes, zu welchen Eusebius nach dem Märtyrertode des Pamphilus (309) noch ein sechstes Buch hinzufügte. Erhalten ist nur das erste Buch (Gedr. in den Werk. des Orig. auch bei Gallandi IV, Routh, reliq. sacr. u. a.).

Gleich ihm am Ausgang unserer Periode steht der antiochenische Presbyter, Asket und Märtyrer Lucianus (gest. 312), dessen gelehrte Wirksamkeit eine sehr bedeutende gewesen sein muss. Seine Bildung geht auf ältere ostsyrische Schriftstudien zurück (Edessa), anderseits aber sind ebenso unzweifelhaft die Einwirkungen origenistischer Theologie (vielleicht durch Vermittelung der Schule von Cäsarea). Mit der Absetzung des Bischofs Paulus von Samosata (s. u.) scheint Lucian nicht einverstanden gewesen zu sein; er hat desshalb mit mehreren antiochenischen Bischöfen keine Kirchengemeinschaft gehalten, auf eine ganze Anzahl jüngerer aber, welche nachher im arianischen Streite mehr oder weniger auf des Arius Seite traten, wie auf diesen selbst einen bedeutenden Einfluss geübt. Für Bibelkritik und Exegese hat Lucian, neben welchem auch der Presbyter Dorotheus durch Kenntniss des Hebräischen sich auszeichnete, insbesondere durch seine Bemühung um den Septuagintatext gewirkt; seine Recension fand in einem erheblichen Theil der griechischen Kirche („von Constantinopel bis Antiochia". Hier.) Verbreitung (s. Lagarde, librorum Vet. test. canonic. pars prior graece ed. Gott. 1883), während für Alexandria und Aegypten die

Recension des etwa gleichzeitigen Hesychius eine ähnliche Stellung einnahm. Auch dem Text des N. T. hat Lucian seine Aufmerksamkeit zugewandt. (Ein dem Lucian zugeschriebenes Bekenntniss bei Hahn, Bibl. der Symb. 2. A. 100 f.; eine apologet. Rede dess. bei Rufin ed. Cacci. I, 515.) Seine wissenschaftliche Thätigkeit wirkte in Antiochia fort und begründete mit die spätere antiochenische Schule.

6. Die Entwickelung des Glaubensinhalts.

Die Kämpfe des 2. Jahrhunderts haben zu der oben bezeichneten Wendung geführt, gegenüber der speculativen Lehrwillkür der Gnosis wie der enthusiastischen Prophetie feste, erkennbare und und leicht zu handhabende Normen aufzustellen, nach denen zu entscheiden, was christliches Bekenntniss und christliche Lebensvorschrift sei, κανὼν ἐκκλησιαστικός, oder ἀληθείας, regula fidei, veritatis. Als fester Punkt bot sich das Taufbekenntniss als apostolisches Symbol in seiner ältesten Gestalt, wie es seit Mitte des 2. Jahrhunderts mit Sicherheit vorauszusetzen ist, anderseits das altgeheiligte Ansehen des Alten Testaments als inspirirter, aber von christlicher Ueberzeugung aus erst zu deutender Schrift. In ersterer Beziehung war die unbefangene Voraussetzung, in Einheit des Geistes mit der apostolischen Verkündigung von Anfang an zu stehen, durch die häretischen, insbesondere gnostischen Bewegungen erschüttert, und das Bedürfniss gewachsen, an der nachweislich apostolischen Ueberlieferung, wie sie die apostolischen Gemeinden in der Succession ihrer Leiter garantirten, also am geschichtlichen Fundament festzuhalten. Zugleich gewinnt bei dieser Umwandlung das schriftliche Erbe der apostolischen Zeit ein anderes Ansehen; man versichert sich im Kanon des Neuen Testaments (von Marcion lernend) der Hinterlassenschaft der apostolischen Zeit, Aechtes von Unächtem unterscheidend, und hebt diese Schriften als inspirirte über die Linie anderer christlicher Schriften.

Indem man als regula fidei auf Grund des Taufbekenntnisses das zusammenfasst, wovon man überzeugt war, dass es in den Gemeinden apostolischer Stiftung als apostolische Ueberlieferung treu bewahrt sei, hatte man darin eine kurze und leicht übersichtliche Norm. Solche Aufstellungen der regula fidei bei Irenäus, Tertullian, Origenes (praef. zu de principiis) u. a. mehr (s. Hahn, Bibl. d. Symb.[2] S. 1 ff. Vgl. Th. Zahn, ZWL II, 302 ff.) tragen in der Form den Charakter freier Reproduction, da sie auch bei einem und demselben Verfasser (Iren. und Tert.) in verschiedener Fassung wiederkehren;

als gemeinsamer Inhalt aber ergibt sich der Glaube an den einen Gott als Schöpfer aller Dinge, an Christum Jesum den Sohn Gottes, seine übernatürliche Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft (zur Auferweckung alles Fleisches und) zum Gericht, endlich der Glaube an den heiligen Geist, kurz der wesentliche Inhalt des Taufbekenntnisses. Daher Irenäus von der Glaubensregel sagt, dies sei der unwandelbare Kern der Wahrheit, die der Christ bei der Taufe empfangen habe (adv. haer. I, 9, 4). Am freiesten und ausführlichsten umschreibt sie, als ecclesiastica praedicatio, Origenes, der noch andere Punkte als zum kirchlichen κήρυγμα gehörig anschliesst (Willensfreiheit der vernünftigen Seelen, Lehre von Engeln und Dämonen, vom zeitlichen Anfang dieser Welt, von der Inspiration), indem er eigentlich theologische Reflexion einmischt und zugleich darauf hinweist, was in allen diesen Punkten die kirchliche Ueberlieferung als feststehend betrachte, was sie dagegen der freien theologischen Discussion überlasse.

Die kirchliche Verkündigung der regula fidei gilt dem Irenäus als der Glaube, welchen die über die ganze Erde verbreitete Kirche von den Aposteln und ihren Schülern empfangen und einhellig und unverändert überall bewahrt hat durch die ununterbrochene Succession der Leiter der apostolischen Gemeinden. Sie ist dem Tertullian die von den Aposteln her in den ecclesiae matrices überlieferte Stimme der Wahrheit, über welche unter Christen nicht erst disputirt wird, und das Aeltere, Ursprünglichere gegenüber allen häretischen Lehren; und auch Origenes sieht sie ebenso an. Damit ist diese kirchliche Verkündigung zugleich dasjenige, was die Gesichtspunkte für die christliche Auffassung des A. T. abgiebt. Nachdem nun aber die Schriften des N. T. als kanonische neben das A. T. getreten sind, stehen diese als apostolisch anerkannten Schriften an sich nicht zurück in ihrem Ansehen hinter der mündlichen apostolischen Ueberlieferung in der Kirche, werden vielmehr als reine Erkenntnissquelle göttlicher Wahrheit anerkannt und praktisch als solche benutzt. Tertullian sagt (de praescr. haer. c. 36): ecclesia... legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem. Und besonders nachdrücklich betonen die Alexandriner, dass die heilige Schrift, welche selbst ἀρχὴ ἀναπόδεικτος ist (Clemens), und zwar die Schriften des Alten und Neuen Testaments die Urkunde sind, aus welcher die kirchliche Verkündigung näher zu bestimmen und zu begründen ist. Eine gewisse praktische Bevorzugung der kirchlichen Ueberlieferung der regula fidei vor der Schrift (des N. T.) als Offenbarungsurkunde liegt für jene Zeit darin,

dass sich für den Inhalt des Gemeindeglaubens (wie ihn die Glaubensregel zusammenfasst) aus seiner Tradition von den Aposteln her in der Uebereinstimmung der apostolischen Gemeinden und der ununterbrochenen Succession der Bischöfe und Presbyter derselben am leichtesten der Beweis des apostolischen Ursprungs führen liess, dass die auf Tradition ruhende Glaubensregel als die sicherste und unzweideutigste Norm zur Ausscheidung des Häretischen erschien, während die Berufung auf die heiligen Schriften erst der Entscheidung über die als ächt anzuerkennenden Schriften, die doch auch auf Ueberlieferung der Kirche sich gründen musste, bedurfte, und bei der Auslegungswillkür der Häretiker (und dem Mangel von Grundsätzen objectiver Auslegung überhaupt) nicht mit gleicher Evidenz zum Ziele führte, vielmehr der Inhalt der Glaubensregel die Auslegungsnorm geben musste. Aber heilige Schriften und kirchliche Ueberlieferung sind doch für das Bewusstsein jener Männer nicht zwei verschiedene selbständige Erkenntnissquellen, sondern nur verschiedene Vermittlungsformen für die eine Erkenntnissquelle, die apostolische Verkündigung des Evangeliums, deren Autorität der Herr ist, der den Aposteln die potestas evangelii gegeben hat, vermöge welcher sie das Evangelium damals verkündigt und nachmals in Schriften uns überliefert haben. Fern aber liegt der Gedanke, als wenn die kirchliche Ueberlieferung die Schrift inhaltlich ergänzte, d. h. einen Glaubensinhalt als wesentlich christlich gäbe, der aus der Schrift nicht entnommen werden könne. Schrift und Glaubensregel verhalten sich vielmehr wie die ausführlichere aber vieldeutige Urkunde der Glaubenswahrheit zur kürzeren, compendiarischen, aber eben damit unmittelbar deutlicheren. Allerdings tritt bei den Alexandrinern (Clemens, aber auch noch Origenes) in der Berufung auf Geheimtradition noch ein anderes Moment hinzu. Gewisse Wahrheiten sollen allerdings vom Herrn nur einigen seiner vertrautesten Jünger mitgetheilt und von diesen nur den Empfänglichen und dessen Würdigen überliefert worden sein, als mündliche wie aufgezeichnete Ueberlieferung; aber dies betrifft eben nicht den kirchlichen Gemeinglauben, sondern den Besitz der über diesen Gemeindeglauben hinausgehenden höheren Gnosis. Es spricht sich darin das unwillkürliche Gefühl aus, dass die gnostische Ausdeutung der Schrift nur durch eine eigenthümliche an die Schrift erst herangebrachte und durch den Gemeindeglauben an sich nicht zu stützende speculative Anschauung zu begründen ist.

Wie aber diese Väter die Glaubensregel in gewissem Sinne zur Auslegungsnorm für die Schrift machen, so gehen sie nun auch um,

gekehrt rüstig daran, die Glaubensregel nach den heiligen Schriften begründend zu entfalten.

Mit der Fixirung eines Kanons des N. T. ging aber Hand in Hand die Uebertragung der Vorstellung von der Inspiration von den alttestamentlichen auch auf die neutestamentlichen Schriften, und zwar in dem Sinne, der die apostolischen Verfasser als specifische Organe des Geistes heraushebt aus dem sonst überall in der Gemeinde als waltend vorausgesetzten Wirken des Geistes und der christlichen Prophetie. In dieser Beziehung geht die Hervorhebung des inspirirten Schriftcodex als einer abgeschlossenen Autorität Hand in Hand mit der Zurückdrängung der montanistischen Prophetie, und zugleich mit dem Zurücktreten der Vorstellung von magisch-ekstatischer Inspiration. Sowohl der Gegner der Montanisten, Miltiades, als der Verfasser der clementinischen Homilie bekämpft dieselbe, und man ist jetzt eher geneigt, in dem Ekstatischen gerade ein Zeichen unreiner dämonischer Begeisterung zu sehen und (so wenigstens Origenes) die Inspiration der heiligen Schriftsteller, obgleich man sie als wörtliche bis auf den Buchstaben sich erstreckende festhalten will, als eine gottgewirkte Steigerung aller Seelenkräfte zu achten.

Was den Inhalt der Glaubensvorstellungen betrifft, so bleibt für die Verkündigung des Evangeliums die allgemeine religiöse Grundvoraussetzung die nachdrückliche Betonung des Monotheismus gegen allen Polytheismus, und das energische Festhalten an der Zurückführung der Welt auf den einen Gott als Schöpfer gegen alle gnostische Trennung des Demiurgen vom höchsten Gott, im energischen Bewusstsein davon, dass mit dieser Trennung die tiefste Wurzel des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott zerschnitten wird. Dies ist um so höher zu schätzen, je mächtiger im alten Christenthum die Stimmung der Weltflucht, der Erhebung über die sichtbare Welt sein musste, welche jener gnostischen Anschauung Vorschub leisten konnte, und je mehr diese Stimmung, abgesehen von den innerchristlichen Motiven, auch durch die religionsphilosophische Richtung der Zeit mit ihrem hochgespannten Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit gesteigert und dualistisch verschärft wurde. Gleichwohl wurde wie jene gnostische Lehre so auch überhaupt alle Welterklärung dualistischer Art durch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts abgewiesen. Haben auch Justin und Athenagoras sich angeschlossen an die platonische Schöpfungslehre (Voraussetzung einer Hyle als μὴ ὄν für die weltbildende Thätigkeit Gottes), ohne auf die darin liegende Bedingtheit der Action

Gottes zu reflectiren, so wird doch bald die Schöpfung aus Nichts mit Bewusstsein betont und jeder Versuch, durch eine dualistische Principienlehre die Existenz des Bösen und Uebels in der Welt zu erklären, bekämpft. Hierher gehört auch die Schrift Tertullian's gegen den Maler Hermogenes (adv. Hermogenem), der in der Welt den fortgehenden Process der Bewältigung und Gestaltung der unendlichen chaotischen Materie durch das geistige Princip der Gottheit sah. Um den dualistischen Instanzen zu entgehen, wird die Existenz des Bösen und Uebels auf die kreatürliche Freiheit zurückgeführt. Und so unvollkommen dies auch ausfällt, so liegt in diesen Bemühungen um die Theodicee doch der entschiedenste Bruch mit allem heidnischen Naturalismus.

In der Auffassung des Gottesbegriffs selbst steht der durch den eklektischen Platonismus bestimmten spiritualistischeren Fassung eine realistischere (bei Tertullian durch stoische Gedanken bestimmt) gegenüber, jene die Immaterialität und abstracte Geistigkeit und ethisch betrachtet die Affectlosigkeit betonend, diese die Substanzialität und concrete Persönlichkeit und ethisch betrachtet die sittliche Reactionsfähigkeit (Zorn Gottes). Ueberall aber wird der marcionitischen Unterscheidung und Entgegensetzung des guten und des gerechten (zornigen) Gottes entgegengetreten.

Die Theologie hält auf der einen Seite an der Ueberschwenglichkeit und Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes fest, auf der anderen aber ruht ihr ganzer Glaube darauf, dass dieser an sich unbegreifliche Gott sich wirklich offenbare, also für das religiöse Verhältniss erfassbar mache.

In der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo ruht nun das eigentliche Glaubensobject, daher in dem Sinne, welcher mit der Gottheit Christi verbunden wird, der Beginn des christlichen Dogma's im engeren Sinne. Dass die Christen Christum als Gott in ihren Liedern priesen (Plin. ep. ad Traj.), dass man über ihn ὡς περὶ θεοῦ denken müsse (II. Clem. ad Cor. 1) ist der unmittelbare Ausdruck des religiösen Verhältnisses zu ihm als dem Herrn, dem eingeborenen Sohn Gottes, dem vom heiligen Geiste erzeugten, dem zu erwartenden Richter über Lebendige und Todte. Aber die über sein Wesen sich bildenden Vorstellungen trugen in der Regel noch einen sehr schwebenden Charakter. Gegenüber der ebionitischen Vorstellung von dem menschlichen Propheten, der in der Taufe mit dem Geiste Gottes ausgerüstet sei, lag in der Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu der Ausdruck für seine höhere göttliche Würde, während anderseits gegen den gnostischen Doke-

tismus das Bedürfniss, die geschichtliche Persönlichkeit nicht zu einer blossen doketischen Erscheinung einer überweltlichen Aeons werden zu lassen, lebhaft empfunden wurde. So erscheinen Ausdrücke, welche ohne scharfe reflectirende Begriffsfixirung in Jesus ein höheres präexistentes himmlisches Wesen als ins Fleisch getreten bekennen, oder in ihm einen reinen Menschen sehen, in welchem Gott durch seinen Geist Wohnung gemacht hat, ohne dass die Nöthigung empfunden wird, über das Wesensverhältniss zu reflectiren, in welches jenes göttliche Wesen zur Gottheit selbst zu setzen ist, oder über die Art, wie die Gottheit in diesem Menschen im Fleisch sich menschlich manifestire; eine Mannigfaltigkeit der Anschauungen, welche, wenn man sie vom spätern theologisch entwickelten Standpunkte aus beim Worte nehmen, pressen wollte, bald zum Dyotheismus, bald zum Patripassianismus, bald zum Auftreten eines höheren mittlerischen Wesens (Engel oder Offenbarungsgeist) in Jesus führen würde. Mit dem Beginne einer eigentlich theologischen Reflexion in den Apologeten seit Justin aber bietet sich die Lehre vom fleischgewordenen Wort Gottes (Joh. Ev.), um mittelst des platonischstoischen Logosbegriffs, wie ihn Philo religiös verwerthet hatte, das Problem zu lösen, einen Ausdruck für die Gottheit oder Gottessohnschaft Jesu zu finden, der diese zugleich basirte auf die göttliche Potenz, in welcher überhaupt durch die Zeitphilosophie die Erschliessung der Gottheit zur Offenbarung und Weltwirksamkeit angeschaut wurde. Jesus ist Gottes Sohn, denn er ist der Fleisch gewordene Logos Gottes, die aus dem verborgenen Gotte behufs Offenbarung und Weltthätigkeit desselben hervortretende Potenz seiner ewigen Vernunft und Weisheit. So zuerst bei Justin. Christus als der Sohn Gottes wird zum Logos, seinem Wesen nach zusammenfliessend mit der göttlichen Vernunft, aber als emanirende Potenz gedacht, der Zahl nach (wenn auch nicht dem Willen nach) von Gott an sich als δεύτερος θεός zu unterscheiden, dieselbe Potenz, welche schon in den Gotteserscheinungen des A. T. zu erkennen ist. Die Vorstellung wird bald mehr so gewandt, dass die Seite der Einheit, das ewige immanente Verhältniss des Logos in Gott hervorgehoben wird (Athenagoras), die hypostatische Unterschiedenheit von Gott (das selbständige Substrat für die Persönlichkeit des Sohnes Gottes) aber vermisst wird, bald so, dass von dem Logos als immanenter göttlicher Vernunft (λόγος ἐνδιαθετός) der zu eigener Subsistenz behufs der Weltschöpfung hervorgegangene λόγος προφορικός unterschieden wird (Tatian, Theoph.). Im Ganzen aber setzt sich doch die Vorstellung einer göttlichen Selbstentfaltung als das Vor-

herrschende durch, in welcher der Logos als eine zweite Potenz aus Gott hervorgegangen und ihm untergeordnet gedacht wird, eine Emanation, aber auch Verminderung des göttlichen Wesens (emanatistisch-subordinationische Theorie). Diese erste eigentlich theologisch-dogmatische Errungenschaft aber, an welche sich alsbald (Iren. und Tert. u. A.) auch der Versuch schliessen muss, auf Grund des trinitarisch gestalteten Taufbekenntnisses auch dem heiligen Geist eine ähnliche Stellung zu geben, setzt sich erst unter weitverbreitetem Widerspruch und Bedenken durch. Das Gefühl, dass sich in dieser Lehre neue, dem einfachen Glauben fremde (philosophische) Begriffe der Sache bemächtigen, macht sich bei vielen „simpliciores" (Tert. adv. Prax. 3) geltend, man befürchtet eine Gefährdung oder Verunreinigung des christlichen Monotheismus (monarchiam, inquiunt tenemus), eine Einführung von zwei resp. drei Göttern, während doch die Glaubensregel von der heidnischen Göttervielheit zum einigen und wahren Gott geführt hat. Der Gegensatz gegen die Logoslehre macht sich aber von zwei entgegengesetzten Seiten, in zwei Auffassungen geltend, und diese pflegen daher beide als monarchianisch bezeichnet zu werden, obgleich der Name ursprünglich nur auf die zweite angewandt wurde.

Die Monarchianer (s. besonders Harnack in RE 10, 181 bis 213). Die erste Klasse als ebionisirende zu bezeichnen ist irreleitend, da man nicht an einen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Judaismus denken darf, sondern nur an eine gewisse Analogie der Vorstellungsweise. Man geht von der geschichtlichen menschlichen Person Jesu aus und will die göttliche Würde Jesu nur begründen durch geistige Einwirkung des einigen Gottes (dynamistische Monarchianer); diese Gesinnung tritt hervor in den kleinasiatischen extremen Gegnern der Montanisten, den Alogern, die wegen der Verheissung des Paraklet ausser der Apokalypse auch das Johannesevangelium und seine Logoslehre verwerfen und gerade durch Bekämpfung des judenchristlichen Chiliasmus zeigen, wie wenig hier etwa judaistische Gedanken bestimmen (S. 162); vielmehr ist es rationalistische nüchterne Reflexion gegenüber religiöser Ueberschwenglichkeit, welche hier sich geltend macht, aber sich nicht bewusst ist, damit aus dem Kreise des Gemeinkirchlichen zu treten (s. Epiph. haer. 51; August. de haeres. 30; Philastr. haer. 80).

2. Um 190 kam der gelehrte Lederarbeiter Theodotus (ὁ σκυτεύς) aus Byzanz, wo er angeblich verleugnet haben soll, nach Rom und lehrte hier, im Uebrigen im kirchlichen Gemeindeglauben stehend (namentlich am christlichen Schöpfungsglauben festhaltend), Jesus

sei ein Mensch gewesen, nach göttlichem Rathschluss durch Beschattung des heiligen Geistes aus der Jungfrau geboren, auf welchen frömmsten und gerechtesten Menschen bei der Jordantaufe Christus = der heilige Geist von Oben herabgekommen sei, und habe in Folge dessen erst seine Wunder gethan, nicht aber sei er Incarnation des Christusgeistes, und wegen jener Einwirkung des Geistes auf ihn nicht Gott zu nennen (höchstens nach einem Theil seiner Anhänger erst nach der Auferstehung). Die Theodotianer suchten aus einer ganzen Reihe von Schriftstellern des A. u. N. T., und zwar nach der nunmehr durchgesetzten Anerkennung des neutestamentl. Kanons unter Andern auch aus Johannes, exegetisch nachzuweisen, dass Christus als Mensch und nicht als Gott, auch nicht als Incarnation des Christusgeistes bezeichnet werde (Lc 1, 35 stehe, Geist vom Herrn werde auf Maria kommen, nicht aber in sie eingehen). Die gegen die Theodotianer gerichteten Vorwürfe lassen erkennen, dass sie, die sich gern mit Logik und Mathematik beschäftigten und Euklid, Aristoteles, Theophrast, Galen studirten, eine nüchterne grammatisch-logisch argumentirende Exegese trieben und sich mit kritischer Herstellung des Textes der heiligen Schrift viel beschäftigten, wobei jeder seinen eigenen Conjecturen zu folgen schien. Christologische Vorstellungen nun, welche den früher in dem hochgehaltenen Hermasbuche unbefangen vorgebrachten nicht allzu fern stehen, erregten jetzt, auf diese rationelle Weise vorgetragen, Anstoss in Rom. Der Bischof Victor schloss den Theodotus, der Christum zu einem blossen Menschen mache, aus der Kirchengemeinschaft aus. Er gewann aber eine Anzahl Schüler in Rom, die zu Zephyrin's Zeit eine eigene Kirchengemeinschaft zu bilden versuchten. Ein anderer Theodotus (Geldwechsler) und Asklepiodotus gewannen einen Confessor Natalis, der sich gegen eine monatliche Besoldung von 170 Denaren zum Bischof machen liess, aber bald in die Kirche zurückkehrte (durch angebliche Engelgesichte und Züchtigungen bewogen). Dem zweiten Theodotus wird aber noch eine besondere Theorie über Melchisedek als das (höhere) Vorbild Christi zugeschrieben, welche darauf hinauszulaufen scheint, dass in jenem eine Theophanie, eine Erscheinung des Christus = heiliger Geist in menschlicher Gestalt (doketisch) und insofern eine dem Menschen Christus überlegene göttliche Gestalt gesehen wurde, womit denn freilich der Boden des Monarchianismus völlig aufgegeben und ins Gnostische zurückgegriffen sein würde. Eine Sekte der Melchisedekianer kennen auch Spätere und bringen sie mit einem Theodotus (aber wohl dem älteren) in Zusammenhang.

(Vgl. Hippol. Ref. 7, 35. Pseudotertull. c. 23. Euseb. h. e. 5, 28, 6. Philastr. h. 50. Epiph. h. 54. Theodoret. h. f. 2, 5 u. 6.)

3. Auf die Richtung des von Victor aus der Kirchengemeinschaft gestossenen Theodotus wird auch der später auftretende Artemon (Artemas) zurückgeführt, als der Christum für einen blossen Menschen erklärte und seine Lehre als die altkirchliche, bis auf des römischen Bischofs Victor Zeit allgemein gültige ansah; erst Zephyrinus (199—217) habe die Lehre verfälscht.

S. die von Theodoret. haer. fab. 2, 5, als σμικρὸς λαβύρινθος (vgl. die Bezeichnung λαβύρινθος für das grosse Werk des Hippolyt in refut. o. haer. 10, 32 und dazu Phot. c. 48), von Eusebius als σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως bezeichnete Schrift, aus welcher wir bei Euseb. h. e. 5, 28 eine ausgezogene Stelle haben; eine Schrift, welche ungefähr dem 4. Decennium des 3. Jahrhunderts angehört, nach Caspari's überzeugenden Nachweisungen III, 318—321. 404 f.).

Die früheren unbestimmten und von der Logoslehre noch nicht berührten Anschauungen einer- und der Anstoss anderseits, welchen die von Zephyrinus begünstigte patripassianische Form der Lehre in gut kirchlichen Kreisen erregte, konnten Artemon bestimmen, sich als den Vertreter altkirchlichen Gemeindeglaubens gegen Neuerungen anzusehen.

Die zweite Form, auf welche die Bezeichnung der monarchianischen Ansicht ursprünglich sich bezieht, ist der sogenannte modalistische Monarchianismus der Patripassianer. Wie die erste Form, so hat auch diese zweite auf dem bewegtesten kirchlichen Gebiete des zweiten Jahrhunderts, in Kleinasien, zuerst ihr Haupt erhoben. Noët aus Smyrna hat auf diesem Gebiete (ob in Smyrna selbst, oder in Ephesus [Epiphan.]?), ausgehend von jener populären in kirchlichen Hymnen zum Ausdruck kommenden Ueberzeugung von der „Gottheit" Christi, um diese gläubige „Verherrlichung Christi" trotz dem entschiedenen Bekenntniss zu der ausschliessenden Einheit Gottes festhalten zu können, gefolgert: dass Christus selbst der allmächtige Gott und Vater sei, der Vater selbst also Geburt, Leiden und Sterben im Fleisch auf sich genommen habe. Von den Presbytern (seiner Gemeinde) zur Verantwortung gezogen, hat er Erklärungen gegeben, bei denen man sich beruhigte; er hat aber für seine Lehre Schüler gefunden und ist später wieder verhört und trotz seiner Frage „τί κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;" aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden. Das Auftreten des Noët mit seiner Lehre muss (Hippol. ref. o. haer. 9, 7) noch in den Ausgang des 2. Jahrhunderts fallen, seine Ausschliessung aus der Kirche ist wahrscheinlich erst erfolgt, nach-

dem zwischen der von ihm angeregten christologischen Richtung und der von Hippolytus vertretenen subordinationischen Logoslehre es in Rom zu entscheidenden Kämpfen gekommen war.

Ueber Noët: Hippol. adv. Noetum, opp. ed. Lagarde p. 43 sq., und Hippol. Refut. haeres. 9, 7 sq. 10, 27; Epiph. Haer. 57; Theodoret. haer. fab. 3, 3).

Aber schon auf kleinasiatischem Gebiet gingen hier die Bewegungen fort; auch unter den Montanisten gab es eine monarchianische Fraction (Hipp. ref. 8, 19. 10, 26), während anderseits auch der sogleich zu nennende Gegner der Montanisten, Praxeas, ein (patripassianischer) Monarchianer war, dagegen der Montanist Proklus ein Gegner dieser Richtung. Durch Schüler Noët's kam nämlich die Controverse früh nach Rom, vielleicht am frühesten durch den Asiaten, den Bekenner Praxeas, der nach Tertullian's Ausdruck hier zugleich (als erfolgreicher Gegner der Montanisten) den Paraklet vertrieb und (als Monarchianer) den Vater kreuzigte. Von hier nach Karthago sich wendend, hat er auch dort seiner Lehre bei Vielen Eingang verschafft (dormientibus multis in simplicitate doctrinae), die als fromme Festhaltung der Gottheit Christi erschien. Er wurde aber von Tertullian noch in seiner vormontanistischen Zeit (also vor 202) mit Erfolg bekämpft und zum schriftlichen Widerruf genöthigt (Tertull. adv. Prax. Pseudotert. de haer. 30). In Rom aber, wo schon Bischof Victor[1]) sich wie gegen den Montanismus von ihm stimmen liess, so auch im Gegensatz gegen des Theodotus Leugnung, dass Christus Gott sei, zur patripassianischen Auffassung der Gottheit Christi neigte, fanden andere Schüler Noët's, Epigonus und dessen Anhänger Kleomenes, bedeutenden Eingang. Auch Victor's Nachfolger Zephyrinus trat unter Mitwirkung Kallist's, seines nachmaligen Nachfolgers auf dem römischen Stuhle, für diesen Monarchianismus auf (Hippol. Refut. haer. 9, 10 ff.), und so kam auch in Afrika die Streitfrage aufs Neue in Bewegung, so dass sich Tertullian, der inzwischen als Montanist sich von der Kirche der Psychiker getrennt hatte, noch (um 206) zur schriftlichen Bekämpfung der Praxeas veranlasst sah, wie in Rom Hippolytus im Sinne der subordinatianischen Logoslehre gegen den patripassianischen Monarchianismus kämpfte, der von drei römischen Bischöfen hintereinander (Victor, Zephyrinus und Kallistus) vertreten wurde, wie auch aus Tertullian erkennbar ist, dass die Gläubigen in weiten Kreisen in ihm einen der frommen Verehrung Christi und der Aufrecht-

---

[1]) Tert. adv. Prax. 1: Victorinus = Victor, s. Langen, Gesch. d. röm. Kirche I, 196; Caspari, Quellen III, 323, Nr. 102.

haltung des wahren Monotheismus gleicherweise entsprechenden Lehrausdruck fanden. In dem Kampfe selbst aber sah sich diese Richtung genöthigt, über den unmittelbaren Ausdruck der Incarnation Gottes selbst in Christus hinaus zu neuer theologischer Theorie fortzugehen, um den dialektischen Einwürfen zu begegnen. Es entwickelt sich jene Vorstellung der Wandlung der einen Gottheit in verschiedene Zustände (modi), um derentwillen Hippolytus die Lehre der Noëtianer auf die Philosophie Heraklit's zurückführen zu müssen glaubte: „ein und derselbe Gott, unsichtbar und, wenn er will, sichtbar, wie er schon den alttestamentlichen Gerechten erschien, derselbe unfassbar und doch sich fassbar machend, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich.“ Was Vater und Sohn genannt wird, ist ein und dasselbe, aber doch so, dass die verschiedene Benennung nicht bloss eine willkürlich wechselnde Bezeichnung ist, sondern den Modus, zu welchem sich Gott selbst bestimmt, ausdrückt: „gezeugt wurde er sein eigener Sohn, nicht eines Anderen Sohn. Einer ist es, der da erschien, die Geburt aus der Jungfrau erduldete und unter Menschen als Mensch wandelte, sich als Menschen denen, die ihn sehen, bekennend um der geschehenen Geburt willen, aber denen, die es fassen, nicht verbergend, dass er der Vater sei.“ Also Vater und Sohn genannt κατὰ χρόνων τροπήν. Am Kreuz hat er seinen Geist sich selber übergeben (Hipp. Ref. haer. 9, 10). Aehnlich Praxeas nach Tertullian, beide am ursprünglichen Sinn des Sohnes Gottes, als des menschgewordenen, festhaltend (und von einer transscendenten zweiten Hypostase, die diesen Namen führe, nichts wissen wollend). Auch Tertullian schreibt den Monarchianern den Satz zu: „ipse (deus, pater) se filium sibi fecit“ (adv. Prax. 10). Es tritt aber hier deutlicher heraus, dass es eben die Annahme des Fleisches ist, welches den Vater zum Sohn macht. Gott an sich Geist, ist als Sohn Geist und Fleisch. Gott als Geist hat nicht leiden können, hat aber mitgelitten (mit dem Sohn), der Sohn ist gestorben nicht ex divina substantia, sondern ex humana. Indem aber dies auch so ausgedrückt wird, Sohn sei das Fleisch, i. e. der Mensch, i. e. Jesus, Vater aber der Geist, i. e. Gott, i. e. Christus, steht die Vorstellung wieder auf dem Punkte, in die der ersten Art der Monarchianer überzuschlagen, wenn Fleisch als Bezeichnung einer völligen Menschennatur und diese irgend wie als persönlich an sich vorgestellt wird.

2. Unter den römischen Monarchianern erscheint auch Sabellius, angeblich ein geborener Libyer aus der Pentapolis, wenn diese ziemlich späte Nachricht (Basil. ep. 207) nicht ein falscher Schluss

aus der späteren, von Dionysius von Alexandria bekämpften sabellianischen Bewegung daselbst ist. Anfangs den Vorstellungen des Hippolytus nicht unzugänglich, ist er erst durch Kallistus für die patripassianische Anschauung gewonnen worden (ref. omn. haer. 9, 11). Doch sah sich Kallistus, als er römischer Bischof wurde, veranlasst, Sabellius von sich abzuschütteln und aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Sabellius hält an Noët's Anschauung fest, dass derselbe Vater, derselbe Sohn, und — dieselbe Anschauung auch auf den heiligen Geist ausgedehnt — derselbe heiliger Geist sei. Auf die Identität von Vater und Sohn geht der ihm zugeschriebene Ausdruck υἱοπάτωρ (Ath. expos. fidei 2). Die ursprüngliche Lehre des Sabellius ist schwer festzustellen, da später analoge Erscheinungen unter die allgemeine Ketzerkategorie des Sabellianismus gebracht worden sind. Noch ganz mit Noët stimmt die Aussage, dass ein und derselbe bald Vater, bald aber sein eigener Sohn werde (τὸν αὐτὸν ἄλλοτε μὲν πατέρα ἄλλοτε δὲ υἱὸν ἑαυτοῦ γίνεσθαι b. Ath. orat. III c. Ar. 4). Indem aber die Beziehung auf die Dreiheit des göttlichen Namens durchgeführt wird, erscheint nicht mehr bloss der Sohn als ein Modus Gottes des Vaters, sondern vielmehr auch der Vater selbst als einer der drei Modi des einen göttlichen Wesens, der Patripassianismus wird zur modalistischen Trinitätslehre. Unter verschiedenen Bildern erscheint das eine Mal (nach jenem ersteren Gesichtspunkte) der Vater selbst als der, welcher sich ausdehnt (πλατύνεται) zum Sohn und heiligen Geist (Ath. or. c. Arian. IV, 25), das andere Mal der eine Gott als der, welcher je nach den vorliegenden Bedürfnissen (göttlicher Wirksamkeit) sich umgestaltend (μεταμορφούμενος) das eine Mal als Vater, das andere Mal als Sohn oder als heiliger Geist angesprochen wird (διαλέγεσθαι oder sich ausspricht? Basil. ep. 210, 5). Nach Epiphanius (h. 62) hätte er das Verhältniss der Dreiheit zu dem einen Wesen verglichen mit der anthropologischen Dreiheit Leib (persönliche Gestalt, Vater), Seele (Sohn) und Geist, oder mit der dreifachen Bethätigung der Sonne als runde Figur, als leuchtend und als wärmend. Ob Sabellius den einen Gott als den transcendenten Hintergrund der drei πρόσωπα als Monas und das Hervortreten der wechselnden Prosopen als einen Uebergang des schweigenden Gottes zum Reden bezeichnet, und in dieser Beziehung den Logosbegriff (Bezeichnung Gottes als des sich offenbarenden überhaupt, nämlich als Vater, Sohn und Geist) herangezogen hat, ist zweifelhaft (in jenem διαλέγεσθαι bei Bas. könnte eine Spur davon liegen), während eine Anwendung des Logosbegriffs in ähnlicher Beziehung bei Kallistus (Hipp. ref.

omn. haer. 9, 12) nachweisbar ist; auch lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen, wie weit in der Beziehung der drei Prosopen auf die göttliche, schöpferische und heilsökonomische Thätigkeit ein successives, sich ablösendes Hervortreten der verschiedenen Prosopen nach einander angenommen oder durchgeführt ist (Hippol. ref. a. a. O. Epiph. h. 62, Fragmente bei Routh, reliq. sacrae III, 371—403). Die siegreich vordringende, insbesondere von Origenes vertretene subordinatianische Logoslehre hat doch im dritten Jahrhundert noch lange mit sehr entschiedener Anhänglichkeit an eine modalistische Fassung zu thun gehabt.

Ob freilich Beryll von Bostra, den Origenes auf einer Synode arabischer Bischöfe (um 244) von seiner Meinung zurückbrachte, auf diese Seite, oder die der dynamistischen Monarchianer zu rechnen sei, ist bei der Dürftigkeit der Nachricht (Eus. h. e. 6, 33) nicht sicher. Er lehrte, dass der Heiland und Herr vor seiner Menschwerdung nicht präexistirt habe in einer eigenen Wesensumschriebenheit, noch auch überhaupt eine eigene Gottheit habe, sondern lediglich die väterliche Gottheit sei es, die in ihm wohne und walte. Auf die dynamistische Seite ist er zu stellen, wenn sich die Worte des Origenes (Fragm. in ep. ad Tit. Comm. V, 287) auf ihn beziehen; wenn die Väter auf jener Synode bestimmten, dass Jesu eine eigene menschliche Seele zukomme (Socr. h. e. 3, 7), so gibt das kein mit Sicherheit entscheidendes Moment ab.

Die sabellianischen Anschauungen machten sich dann aber in der libyschen Pentapolis (Cyrenaica) nach der Mitte des 3. Jahrhunderts bei dortigen Bischöfen so entschieden geltend, dass „nicht viel daran fehlte, dass in dieser Kirche der Sohn Gottes nicht mehr verkündigt wurde“ (Ath. de sentent. Dion. 5), und dass dies die Bekämpfung von Seiten des alexandrinischen Bischofs Dionysius (s. v.) veranlasste. In der 2. Hälfte des Jahrhunderts trat nun aber auch jene andere, dynamistische Richtung des Monarchianismus noch einmal entschieden hervor und suchte die von der menschlichen Person des Erlösers ausgehende Anschauung in entwickelterer Weise zu retten. Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia seit c. 260, ein politisch höchst einflussreicher Mann, da er in dem damals zum Reiche der Königin Zenobia von Palmyra gehörigen Antiochia eine Art Vicekönig war (Ducenarius procurator nach röm. Bezeichnung), der bei der (dem Judenthum zugethanen) Zenobia sehr in Gunst stand. Politische Parteiung, Gegensatz der römischen Partei gegen die Palmyrenische, sowie die mit der weltlichen Stellung des Paulus zusammenhängende Entfaltung weltlichen Glanzes resp. welt-

licher Intriguen scheint den Lehrgegensatz, der sich hier zeigte, verschärft und verbittert zu haben. Man gab ihm eine Erneuerung der artemonitischen Lehre schuld, und in der That steht er in der Reihe der dynamistischen Monarchianer. Er operirt allerdings in Folge der inzwischen erfolgten kirchlichen Entwicklung mit dem kirchlichen Begriffe des Logos, der ihm aber, wesentlich gleich der göttlichen Weisheit, nicht als zweite göttliche Hypostase neben Gott und dem zufolge als göttliches Subject für die Person des Erlösers gilt, sondern als immanente (eigenschaftlich gedachte) göttliche Vernunft und Weisheit; zwar tritt er in gewisser Weise als von Gott gezeugt (und so in gewissem Sinne auch Sohn Gottes genannt), als λόγ. προφορικός hervor und nimmt so eine Art von selbständiger Subsistenz an, als Princip des göttlichen Herauswirkens. Aber wie er in den Propheten wirksam wird, in höherem Grade noch in Moses, wie auch in vielen Andern, so nur in ausgezeichneter Weise in dem von der Jungfrau geborenen Menschen Christus; der Logos von oben in dem Christus von unten als in seinem Tempel und ihn inspirirend. Wie er daher auf der einen Seite, trotz jenes relativen Heraustretens des Logos aus Gott, entschieden betont, dass Gott einpersönlich zu denken sei, so weist er anderseits entschieden den Gedanken einer wesenhaften Menschwerdung des Logos ab; dieser wohnt vielmehr in der wesentlich menschlichen Person nicht οὐσιωδῶς, sondern κατὰ ποιότητα, der Mensch Jesus ist ein Anderer als der Logos, und die Einheit Beider vollzieht sich auf ethischem Wege, auf ihm aber auch im eminenten Sinne in der Einheit des Willens in der Liebe; und das Schwergewicht fällt auf die in der menschlichen Entwicklung unter Einwirkung des Logos allmählich sich vollziehende Vergottung des Menschen, der in der Unwandelbarkeit der Liebe unauflöslich mit der Gottheit verbunden wird.

Seine Gegner veranstalteten eine grosse, über die antiochenische Kirchenprovinz hinausgreifende Synode 264, an welcher auch Firmilian von Cäsarea in Kappadocien Theil nahm, während der greise Dionysius von Alexandria sich wegen seines Ausbleibens entschuldigte. Aber diese, wie eine zweite Versammlung, hatte keinen Erfolg; Firmilian beruhigte sich mit entgegenkommenden Erklärungen des Paulus. Erst auf der dritten (268 oder 269), wo der antiochenische Sophist und Vorsteher einer gelehrten Schule, zugleich Presbyter, Malchion, erfolgreich mit ihm disputirte (Firmilian war auf dem Wege zu dieser Synode, als er starb), wurde er aus der antiochenischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, und die Acten den aus-

wärtigen Kirchen mitgetheilt. Gleichwohl hielt sich Paulus unter dem Schutze der Zenobia noch mehrere Jahre (sodass in Antiochia eine „orthodoxe“ Gemeinschaft von ihm getrennt blieb), bis nach der Eroberung von Antiochia durch den Kaiser Aurelian und dem Sturze der Zenobia (272) der Kaiser die antiochenische Kirche demjenigen zusprach, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und Roms Gemeinschaft hielten (Euseb. h. e. 7, 27—30 und die übrigen Fragmente aus den Acten der gegen ihn gehaltenen Synode, s. Routh, l. l. III, 286 sqq.).

In dem kirchlichen Kampfe gegen die Monarchianer gelangte, doch nicht ohne ernstliches Ringen, die subordinatianische Logoslehre zum Uebergewicht. Zunächst wurde der Kampf besonders eingehend mit dem modalistischen Monarchianismus geführt, so von Tertullian gegen Praxeas, von Hippolytus gegen Noët und seine römischen Fortsetzer. Für die Ausbildung aber der auf der Logoslehre der Apologeten ruhenden Construction der Person Christi als physischen Gottmenschen hat dann besonders Origenes entscheidend gewirkt, indem er durch seine Lehre von der ewigen Zeugung des Logos (= Sohnes) jene Bewegung zum Abschluss brachte, welche den geschichtlichen Begriff des Sohnes Gottes umsetzt in den metaphysischen, womit Logos und Sohn Gottes Synonyma werden. Durch die Lehre von der ewigen Zeugung des Logos soll die Gottheit desselben ebensosehr als seine persönliche Subsistenz (die hypostatische Selbständigkeit, die ihn zur Incarnation befähigt) betont werden. Das Hervorgehen des Logos zu selbständiger Subsistenz soll nicht den Gottesbegriff verendlichen, ihn weder unter die Zeitvorstellung, noch unter die emanatistische der Quantität stellen, es soll ein ewiges Verhältniss der Wesensmittheilung bezeichnen und zwar der so vollständigen, dass der Sohn = Logos das wesentliche Abbild des Vaters (gleichsam seine ewige Wiederholung) ist, nach dieser Seite (inhaltlich) desselben Wesens; aber doch soll dieser Logos zugleich erst zweites, wenn auch auf ewige Weise gesetztes Princip sein, welches den Uebergang Gottes aus der Einheit in die Vielheit, den Uebergang zur Welt vermittelt, und alles, was es ist, immer aus dem Vater, als der ἀρχή, hat. Nach dieser Seite also doch so subordinirt, dass der Logos, obwohl aus göttlichem Wesen, doch auch (obgleich auf zeitlose Weise) erst durch Gottes Willen gesetzt erscheint, daher er doch auch wieder, wo diese Seite betont wird, als κτίσμα bezeichnet werden kann.

Indem es nun dem alexandrinischen Bischof Dionysius (247 bis 264) gegen die in seiner Nachbarschaft, wie erwähnt, sehr

verbreitete sabellianische Lehre darauf ankam, die hypostatische Selbständigkeit des Sohnes Logos, also den persönlichen Unterschied hervorzuheben, that er dies mit solcher Hervorhebung der Unterordnung des Sohnes unter den als göttliche ἀρχή davon zu unterscheidenden Vater, dass er sich nicht scheute, den Logos oder Sohn als Geschöpf und Werk des Vaters zu bezeichnen; er verstand sich aber, auf die Vorstellungen des von ägyptischen Bischöfen angerufenen römischen Dionysius (259—269), der auf Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, auf Behauptung der Ewigkeit des Sohnes und auf genauere Unterscheidung des Begriffs der Zeugung von dem des Schaffens und Bildens bestand, dazu, seine Aeusserungen so zu beschränken und zum Theil zurückzunehmen, dass er auch die Wesenseinheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater zugestand (Euseb. h. e. 7, 6 u. 26; Athanasius, De sententia Dionysii).

Endlich bezeichnet nun die Verwerfung der Lehre des Paulus von Samosata den Sieg jener subordinatianischen Logoslehre gegen den dynamistischen Monarchianismus. Indessen gingen von Paulus bleibende Nachwirkungen auf die Folgezeit aus, welche, wenn auch unter veränderter Fassung des Logosbegriffs, in der späteren antiochenischen Schule zu spüren sind, und für welche der berühmte antiochenische Presbyter Lucian (S. 226) die Vermittlung zu sein scheint.

Erst allmählich wird in diesen Kämpfen die Frage nach dem Wesen des in der Taufformel mit Vater und Sohn aufs Engste verknüpften heiligen Geistes als einer göttlichen Potenz bewusster herangezogen; wie in der geschichtlichen Person Jesu des Sohnes Gottes der in die irdische Erscheinung getretene Gott-Logos erkannt wird, so in dem erleuchtenden und begeisternden Walten des Geistes der Gemeinde, in der Wirksamkeit des verheissenen messianischen Geistes ein analoges Eintreten einer dritten göttlichen Potenz in die christliche Gemeinde. Blieb auch das Verhältniss des heiligen Geistes als einer göttlichen Potenz zu Vater und Sohn noch vielfach schwebend, so wurde doch das Walten desselben in der Kirche um so entschiedener hervorgehoben. Die Christen wussten sich als solche im Besitz des erleuchtenden und begeisternden Geistes Gottes, desselben, der in den Propheten und Aposteln gewirkt. Prophetie erschien als fortgehende Wirksamkeit des Geistes in der Christenheit. In besonders gesteigerter Weise war dies im Montanismus hervorgetreten und auf die Spitze getrieben worden. Der Paraklet machte sich in der

Inspiration der montanistischen Propheten als unmittelbar göttliche, die Christenheit leitende und zur Vollendung führende Autorität geltend. Auf dieser Offenbarungsstufe erschien dem Montanismus die Kirche in ihrer höchsten Vollendung. Wie das Wesen des Christenthums in der Menschwerdung des göttlichen Logos vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung göttlicher Wahrheit, des offenbarenden Eintretens Gottes in die Menschheit, erschien, so in dem Auftreten des Paraklet's vornehmlich unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Vollkommenheitsgesetzes, in beiden Beziehungen abstract supranaturalistisch, so was die Inspirationen des heiligen Geistes betrifft formell als unmittelbare Geisteseinsprache, bei welcher das menschliche Organ sich rein passiv verhält, inhaltlich aber als gesteigerte asketische Forderungen des Reiches Gottes mit schärfster Betonung des in der alten Kirche ohnehin scharf gespannten Gegensatzes von Reich Gottes und Welt. Als Ziel der kirchlichen Entwickelung steht daher nicht sowohl die allmähliche Durchdringung der Welt mit dem Geiste des Christenthums vor Augen, als ein schroffes Abbrechen der weltlichen Entwickelung durch die nahe bevorstehende consummatio saeculi (Tert.), den Eintritt des tausendjährigen Reichs (Chiliasmus; Millennium) nach Apc 20, 1 ff. Sah man in den Verfolgungen der Kirche das Wüthen der antichristlichen Macht, so erschien dies als Vorzeichen der nahen siegreichen Wiederkunft Christi zur Herstellung des herrlichen Reichs (irdisch-überirdischer Art), an welchem die der Auferstehung der Gerechten Gewürdigten Theil haben würden, des Weltsabbaths (Barnab. ep. 15, 4: 6 Welttage sind 6 Jahrtausende, der 7. Welttag ist der der sabbathlichen Ruhe und Feier); er geht dem Endgericht, der zweiten Auferstehung und der ewigen rein himmlischen Seligkeit voraus. Diese auf Grund der alttestamentlichen Prophetie von der jüdischen Apokalyptik entwickelte Anschauung ist in den beiden ersten Jahrhunderten, abgesehen von den meisten gnostischen Kreisen, die sie in ihrem Spiritualismus verwerfen, ziemlich allgemeine christliche Erwartung. Mit den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, welche das Christenthum der enthusiastischen Hoffnung theologisch umbilden und zur religiös-philosophischen Weltanschauung gestalten, tritt allerdings eine veränderte Anschauung ein. Justin, obwohl die chiliastische Hoffnung theilend, kennt doch Christen, die das nicht thun und die er darum nicht als irrgläubig ansehen will; bei den übrigen Apologeten treten diese Hoffnungen wenigstens nicht hervor, und an ihre Stelle tritt gewissermassen die einfache Hoffnung der Auf-

erstehung, als Ueberführung in den Zustand himmlischer Unvergänglichkeit. Irenäus hält die chiliastischen Hoffnungen, auch darin seinen engen Zusammenhang mit der altchristlichen Ueberlieferung zeigend, durchaus fest, und in der realistischen Denkweise Tertullian's werden sie in Verbindung mit dem von ihm feurig ergriffenen und streitbar vertheidigten Montanismus aufs Entschiedenste behauptet. Aber eben die Schroffheiten des Montanismus, dieses auf die Spitze Treiben des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt, von Uebernatürlichem und Natürlich-Sittlichem, befördert eine starke Umstimmung der Kirche. In ihrem Kampfe gegen den Montanismus haben schon die sog. Aloger (s. oben S. 164) und ebenso in Rom der Presbyter Gaius als Gegner des Montanisten Proklus die Apokalypse als Grundlage des Chiliasmus verworfen. Die Stimmung aber wandte sich überhaupt überall da gegen ihn, wo das neue theologische Christenthum hellenischer Construction Macht gewann, also namentlich unter dem Einfluss des Origenes, sodass in seiner Schule nach der Mitte des 3. Jahrhunderts Dionysius von Alexandria gegen den Chiliasmus auftrat, als um desselben willen in der Landschaft Orsinoë eine kirchliche Spaltung drohte. Hier hatte nämlich der Bischof Nepos gegen die allegorische Schriftauslegung, wie sie in Alexandria getrieben wurde, die wörtliche Auffassung der eschatologischen Hoffnungen geltend gemacht in der (verlorenen) Schrift ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, und nach seinem Tode trennten sich seine Anhänger unter dem Presbyter Korakion von der alexandrinischen Kirche. Doch gelang es Dionysius, den Korakion umzustimmen, und er suchte dies Resultat zu befestigen durch seine Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν (Euseb. h. e. 7, 24 sq.). Aber selbst auf griechischem Gebiet ist der Chiliasmus damit keineswegs verschwunden; der Gegensatz des Methodius (s. oben S. 225) gegen Origenes erstreckt sich auch auf diese Spiritualisirung des Gehalts der Verheissungen. Besonders aber tritt er noch sehr mächtig auf lateinischem Gebiet hervor, nicht zwar bei dem sonst so vielfach von Tertullian beeinflussten Cyprian, wohl aber in sehr realistischen Vorstellungen bei dem Dichter Commodian, bei Victorinus von Pettau, bei Lactanz. Erst der weltliche Triumph der Kirche seit Constantin, die zeitliche Herrschaft der Kirche drängte das Zukunftsbild des tausendjährigen Reiches zurück.

Endlich aber vollzieht sich die Umwandlung in der Anschauung von der Wirksamkeit des Geistes nicht am wenigsten auf kirchlichem Verfassungsgebiete wie auf dem der christlichen Sitte und Zuchtordnung. Hatte der Montanismus, den Gegensatz der Forderungen

des Geistes gegen das Fleisch, des Reiches Gottes gegen die Welt schärfend, alle Weltsitte fernhalten und alle in schwerere Sünden Gefallenen definitiv von der Gemeinde ausschliessen wollen, um diese nicht zu verunreinigen und um die Gemeinde dem demnächst kommenden Herrn auf der Stufe der Vollkommenheit entgegenzuführen, so sah sich dem gegenüber die in die Welt sich einlebende Kirche genöthigt, von der Strenge der Anforderungen nachzulassen. Und hatte der Montanismus auf unmittelbare prophetische Inspiration als auf übernatürliche Autorität die Kirche bauen wollen, so begann nunmehr die Kirche die wahre Wirksamkeit des die Kirche leitenden Geistes in den Organen der organisirten Kirche selbst, in den Bischöfen, als den Inhabern der apostolischen Ueberlieferung und bald auch als den Inhabern der Heilskräfte des Geistes, zu erblicken. Wenden wir hierauf, also auf die Verfassung der Kirche, zuerst unsere Aufmerksamkeit.

7. Die Entwickelung der Verfassung.

I. Der Klerus.

Quellen für die Geschichte der Verfassung einschliesslich der Kirchen- und Gottesdienstordnung und der kirchlichen Disciplin sind neben zahlreichen Stellen der Kirchenschriftsteller Tertullian, Irenäus, Clemens, Origenes, Cyprian (bes. der Briefe) u. A. die Beschlüsse der Synoden, enthalten in den grossen Sammlungen der Concilienakten, von denen die umfassendste die von J. D. Mansi, Concil. coll. nova et ampliss. 31 voll. Fol. Flor. et Venet. 1759 sqq. (ein neuer Abdruck in den letzten Jahren begonnen). Die Beschlüsse (Canones) der Concilien mit anderem kirchenrechtlichem Stoff zusammengestellt in den kirchenrechtlichen Werken: Beveregii Pandectae canonum ss. apost. et concil. etc., Oxon. 1672, und Gu. Voellii et H. Justelli Biblioth. iuris canon. vet., Par. 1661. Eine brauchbare Handausgabe von H. Th. Bruns, Canones ap. et conc. saec. IV—VII (Biblioth. eccles. I), Berol. 1839. In unsere Periode gehörig die Beschlüsse der vornicänischen Synoden. — Mehrere sogenannte canonische Briefe hervorragender Kirchenlehrer (Dionys. Al., Gregorius Thaumat., Petrus Alex.) bei Beveregius, Routh, Reliquiae sacrae III und IV und de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquiss., Lips. 1856. — Eine Anzahl Zusammenstellungen von Materien der Kirchenordnung von unbekanntem Ursprung, welche theils, was sich durch kirchliche Sitte befestigt hat, aussprechen, theils den Stoff unter der Einwirkung bestimmter Tendenzen bearbeiten. Als älteste derartige erscheint die Didache (s. oben S. 114 f.); andere ältere Stücke sind bereits verarbeitet in der von dem ersten Herausgeber, Bickell, so genannten apostolischen Kirchenordnung, deren Inhalt durch Vermittlung des als Apostelschüler angesehenen Clemens auf die Apostel zurückgeführt wird: αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων (Bickell, a. a. O. 107—132; de Lagarde, Reliq. 74—79; Pitra, Juris eccles. hist. monum., Rom. 1864, 75—86; Hilgenfeld, N. T. extra can. recept. fasc. 4. ed. 2), einer etwa aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammenden Compilation, in welcher unter der Form von Aussprüchen der verschiedenen Apostel neben der Didache und dem Barnabasbrief (ihren moralischen Vorschriften) zwei, wie es scheint, ebenfalls aus dem 2. Jahrhundert (2. Hälfte) stammende Schriftstücke (von Harnack als κατά-

στασις τοῦ κλήρου und κατάστασις τῆς ἐκκλησίας bezeichnet) ziemlich roh verarbeitet sind. — Von den apostolischen Constitutionen (Ausg. in Cotelerius, Patres app. I; von Uelzen, Sverin. 1853 und bes. von de Lagarde, Lips. et Lond. 1862) enthalten die 6 ersten Bücher eine erweiterte Ueberarbeitung der dem 3. Jahrhundert entstammenden διδασκαλία τῶν ἀποστόλων, deren ursprüngliche Fassung in einer syrischen Uebersetzung (ed. Lagarde 1854) erkennbar ist. Danach ist der ursprüngliche griechische Text aus dem erweiterten Text der Constitutionen hergestellt bei Bunsen, Analecta Antenicaena II, 225—338. Von derselben Hand wie diese Interpolation der Didaskalia scheint die im 7. Buch der Constitutionen vorliegende Ueberarbeitung der Didache herzurühren, welche das den Zeitverhältnissen des Ueberarbeiters nicht mehr Entsprechende beseitigt und durch andere Bestimmungen in ihrem Sinne ergänzt hat. Die schon früher wahrgenommenen Berührungen mit der längeren griechischen Recension der 7 ignatianischen Briefe führten, nachdem durch die Didache Licht in die Frage gekommen war, zu der Annahme (Harnack), dass ein und derselbe Bearbeiter in beiden thätig gewesen. — Das 8. Buch der Constitutionen enthält grossentheils liturgische Vorschriften und Formulare, welche aus älteren zum Theil noch vorhandenen Stücken des 3. Jahrhunderts (mehreres in Lagarde's Reliq.) compilirt sind. Seine Entstehung gilt als noch vornicänisch. — Die in vielen Handschriften dem 8. Buch der Constitutionen angehängten 50 resp. 85 sog. apostolischen Canones, eine Sammlung von Rechtsregeln besonders über die Disciplin des Clerus, sind erst im 5. Jahrhundert auf Grund von Schriftsätzen, Tradition und Synodalbeschlüssen zusammengetragen und kommen für die folgende Periode in Betracht. — Ueber diese ganze Literaturgattung, welche auch in zahlreichen syrischen, äthiopischen und koptischen Texten vorliegt, vgl. bes. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I, 1843; de Lagarde in Bunsen's Anal. Antenic. II, 37 sq. und in der praef. zu den reliq.; Ligthfoot, S. Clem. of Rom. 1877 Append.; Krawutzky, in ThQ 1882, 359—445 und Harnack, in den Texten und Untersuchungen II, 1886, Heft 1 u. 2, 170—266 u. Heft 5.

Zur Verfassungsgeschichte überhaupt: G. J. Planck, Gesch. der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung I, Hannov. 1803; R. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche, Wittenb. 1837; Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Alterthum, aus dem Englischen mit Exc. von A. Harnack, Giessen 1883, und Harnack am oben a. O.

1. Der Bischof. Das freie Walten des sogenannten charismatischen Lehramts ist im Laufe des 2. Jahrhunderts zurückgedrängt worden durch das ordentliche Gemeindeamt der Gemeinderegierung, welches nicht aus charismatischer Begabung und Stimme des Geistes, sondern aus ordnungsmässiger Bestellung (Wahl) seinen Beruf ableitete, und an die bestimmte Gemeinde gebunden war, stetigen Charakter trug und nun auch die Lehrfunktion für sich zu beanspruchen begann. Zugleich hebt in diesem Amt der Gemeindeleitung die monarchische Stellung des Leitenden aus der Mehrheit der Aeltesten der Gemeinde sich heraus, und dadurch wird die ursprünglich allgemeinere Bezeichnung der amtlichen Thätigkeit der gemeindeleitenden Presbyter (ἐπίσκοποι) allmählich auf den an der Spitze des Collegiums Stehenden ausschliesslich angewendet, so dass die (andern) Presbyter der Gemeinde von ihm unterschieden nur als zweite Stufe

der Gemeindebeamten erscheinen, obgleich das Bewusstsein der ursprünglichen und wesentlichen Gleichheit der Aemter (dass der Bischof selbst einer der Presbyter sei) sich im Sprachgebrauch des Irenäus, der den Namen Presbyter auch auf Bischöfe anwendet, und dem des Clemens Alex., der zwar Bischöfe, Presbyter und Diakonen unterscheidet, aber nur einen zweifachen (höheren und niederen) Amtscharakter annimmt (Strom. VII, 1, 3. 830 P. VI. 13. 106, p. 793 P.), zeigt und noch lange im Bewusstsein der Kirche sich lebendig erhält. War dem Verfasser der ignatianischen Briefe der Bischof vor allem der Einheitspunkt der Gemeinde gewesen, die sozusagen patriarchalische Autorität, welche die Einzelgemeinde zusammenhielt und an Christi Stelle stand, wie das ihn umgebende Presbytercollegium an Stelle der Apostel, so trat nun der Episkopat zunächst als der Garant der unverfälschten apostolischen Ueberlieferung hervor. Die Berufung auf die unverfälschte Ueberlieferung der Wahrheit in den Gemeinden apostolischer Stiftung wird darauf gestützt, dass in den Gemeinden von den Aposteln her eine ununterbrochene successio episcoporum bis auf die Gegenwart stattgefunden, welche die Garantie der Reinheit in sich trage (Tert. de praescr. haer. 32. Iren. adv. haer. 3, 2, 2; 3, 3, 1 u. ö.). Der Berufung auf den äusseren geschichtlichen Zusammenhang mit den Aposteln, als durch die Person der Bischöfe vermittelt, tritt aber auch die Berufung auf den in der Gemeinde waltenden göttlichen Geist und seine Gnadengaben derart zur Seite, dass dieser der Gemeinde Christi wesentliche Geistesbesitz, wie er sich in Aposteln, Propheten und Lehrern seine Organe geschaffen hat, nun in dem geordneten Episkopat seine legitimen Träger findet, dieses monarchische Amt gewissermassen der Erbe der charismatischen freien Bethätigung wird (Iren. IV, 26, 5). Aus beiden Gesichtspunkten zusammen entwickelt sich alsbald die Vorstellung, dass, wie die Bischöfe locum magisterii apostolorum (Iren. III, 3, 1, s. Harnack, DG I, 296) innehaben, der Episkopat die Fortsetzung des Apostolats und seiner Autorität in der Kirche ist (Hippol. Ref. o. haer. praef. p. 4, 52 sq. ed. DS: Nachfolger, Diadochen der Apostel und derselben Gnade des Hohenpriesterthums und der Lehre theilhaftig und als Wächter der Kirche geachtet).

Hinter dieser im Abendland sich energisch vollziehenden Entwicklung steht allerdings die alexandrinische bei Clemens noch wesentlich zurück, dem vielmehr der in den Geboten des Herrn sich übende und zur Gnosis sich erhebende Christ, also der Gnostiker,

geistlich in die erwählte Zahl der Apostel eintritt, und so zum wahren Presbyter der Kirche und zum wahren Diakonus des göttlichen Willens wird (Str. VI, 13, 106 und 107), also dem wahren inneren Wesen nach das realisirt, was allerdings in den kirchlichen Aemtern als der Idee nach dargestellt erscheint; nur so, dass das Heraustreten des Bischofs aus der allgemeinen Würde der Presbyter noch wenig bemerkbar ist. Doch treten auch hier bald die gleichen Ansprüche gerade des Episkopats hervor.

Zur vollen hierarchischen Anschauung gestaltet sich aber die Theorie durch Cyprian unter Einwirkung der weiter unten berührten Kämpfe der Kirche. Danach sind die Bischöfe durch ihre Ordination (also Geistesmittheilung) die den Aposteln folgenden Stellvertreter derselben, von denen das Wort gilt: Wer Euch höret, der höret mich, die alle apostolischen Gewalten innehaben, die nicht bloss die Lehrer, sondern auch die Richter der Christen (iudices) sind, Inhaber der Schlüsselgewalt (s. u.) und dispensatores Dei (Cypr. ep. 59, 5 ed. Hart. II, 672, 16; ep. 67, 6 p. 740, 7), Verwalter der göttlichen Gnadengaben, deren Genuss (und dadurch Verbindung mit Christus) für die Gläubigen an den Gehorsam gegen die Priester Gottes gebunden ist, so dass auf ihnen die Kirche ruht, in ihnen der wesentliche Bestand der Kirche, ohne welche kein Heil ist.

In dieser Entwicklung kommt der kirchliche Priesterbegriff zu seiner Vollendung, d. h. die Verbindung der Vorstellung des die Gemeinde regierenden Amtes als eines göttlich eingesetzten und nach göttlichem Rechte Gehorsam fordernden mit der Vorstellung desselben als eines Amtes priesterlicher Vermittelung zwischen Gott und Menschen (intercessio und Uebermittelung göttlicher Gnade).

Trotz der im ursprünglichen Christenthum liegenden principiellen Aufhebung eines der Gemeinde gegenübertretenden Sonderpriesterthums durch die Idee des allgemeinen geistlichen Priesterthums aller Christen (1 Petr 2, 5. 9; Hebr 4, 16; Apc 1, 6) wirkte nicht nur das A. T., sondern auch die allgemeine Anschauung des Alterthums, welche die Religion als an Priesterthum und Opfer gebunden ansieht, auf die Geltendmachung dieser Vorstellung im kirchlichen Christenthum. Wenn schon Clemens von Rom alttestamentliche Priesterordnung als Vorbild für die Verhältnisse der christlichen Gemeinde heranzieht (Clem I ad Cor c. 40 ff.), so geschieht dies nur zur Empfehlung der gottgefälligen Einheit durch Unterordnung unter die leitenden Organe, ohne dass hier an eine priesterliche Vermittlung zu denken wäre; und wenn die Didache (13, 3)

die Propheten als die Hohenpriester der Christen bezeichnet, denen daher auch Erstlinge zu geben seien, so ist es eben kein ständiges Amt, das in eine Art priesterlicher Stellung rückt, sondern die charismatische Begabung erlangt wegen ihrer unmittelbaren göttlichen Auctorität und ihrer cultischen Wichtigkeit (vgl. 10, 7, die Propheten nicht gebunden an die mitgetheilte Form der eucharistischen Gebete) diese Bedeutung. Die Auffassung des christlichen Gottesdienstes speciell der Eucharistie unter dem Begriff des Opfers, der λειτουργία, befördert die hier sich vollziehende Entwicklung. „Gott nimmt von Niemand Opfer, ausser durch seine Priester," sagt Justin (Dial. c. Tryph. 116 f.). Hier aber sind noch die Christen überhaupt das ἀρχιερατικὸν γένος τοῦ ϑεοῦ, und dieser allgemeine priesterliche Charakter der Christen wird auch von Tertullian, obwohl „die Kirche den Unterschied zwischen ordo und plebs festgestellt hat" und er den Häretikern vorwirft, dass sie auch Laien priesterliche Geschäfte übertragen (de praescr. haer. 41), noch entschieden als das zu Grunde liegende geltend gemacht (de exhortat. castit. 7, de monog. 7). Doch sind die Funktionen der Presbyter sacerdotale, der Bischof darum summus sacerdos (vgl. Hippol. o. S. 247 ἀρχιεράτεια). Bei Cyprian aber hat sich zugleich die Stellung der Bischöfe so gehoben, dass sie die sacerdotes schlechthin sind, die Presbyter aber die episcopo sacerdotali honore coniuncti. So ist im Episkopat nicht nur die Einheit der Kirche gesichert, die in dem solidarischen Zusammenhang aller Träger des Episkopats sich zeigt, sondern zugleich die Summe der göttlichen Gnadenwirkungen für die einzelnen Glieder der Kirche an diese Institution gebunden.

2. Die Presbyter. Fällt so den Bischöfen die oberste Leitung der Gemeindeangelegenheiten immer ausschliesslicher zu, und wird der Episkopat als oberster Ausgangspunkt aller sacerdotalen Befugniss angesehen, so wirkt doch das ursprüngliche Hervorgehen aus dem Presbyterat darin nach, dass die Bischöfe in der Kirchenregierung an den Beirath der Presbyter gebunden erscheinen, und dass die Ausübung der sacerdotalen Funktionen auch durch die Presbyter geschieht; aber in erster Beziehung doch nur so, dass sie vom Bischof nach seinem Ermessen zu Rathe gezogen werden, eventuell bei Erledigung des Bischofsstuhls nothgedrungen die Leitung der Gemeinden in die Hand nehmen, oder in Beauftragung des Bischofs handeln, wie sie ebenso auch in letzterer Beziehung, wie in Predigt und Seelsorge, nur im Auftrag und mit Genehmigung des Bischofs handeln.

3. Dem gemeindeleitenden und priesterlichen Amte im engeren

Sinne treten die Diakonen als die Beamten kirchlichen Dienstes gegenüber, bei weiterer Ausbildung der priesterlichen Anschauung auch wohl so, dass sie als Leviten erscheinen gegenüber den Söhnen Aarons, dem Hohenpriester (Bischof) und den Priestern. Cyprian macht geltend, dass sie nicht wie die Apostel (= Bischöfe) vom Herrn selbst erwählt, sondern nach seiner Himmelfahrt von den Aposteln als „Diener ihres Episkopats und der Kirche" eingesetzt seien, und darum so wenig gegen die Bischöfe etwas wagen dürften, als diese gegen den Herrn (ep. 3, 3). Aber gerade die unmittelbare Beziehung zum Bischof, dessen Auge und Ohr sie sind, durch welche er die Zustände in der Gemeinde wahrnimmt, und dessen Hand, durch welche er handelt, gibt ihnen Einfluss und Gewicht. Sie sind des Bischofs Organe für die diesem zustehende kirchliche Vermögensverwaltung und kirchliche Armenpflege, seine Begleiter, eventuell seine für bestimmte Fälle Beauftragten, unter Umständen ihn vertretend, überdies mit einer Reihe gottesdienstlicher Funktionen betraut (s. u.), und können auch in des Bischofs Auftrag predigen.

4. Die niederen Stufen des Klerus. So stehen mit Bischof und Presbytern die Diakonen trotz ihres dienenden Charakters doch zusammen und bilden mit ihnen die drei ordines, das dem Volk der Laien (λαός, plebs) gegenüber den Klerus bildet. Auf diese drei beschränkt sich der Begriff des Klerus noch bei Tertullian und wie es scheint bei Hippolytus (refut. 9, 12 p. 460, 1 ed. DS.). Aber die zunehmenden Bedürfnisse der wachsenden christlichen Gemeinde und der wachsende Trieb hierarchischer Organisation führt kurz darauf (bis gegen Mitte des 3. Jahrhunderts), zunächst in Rom und von da weiter zur Ausbildung einer Anzahl untergeordneter klerikaler Stufen, die nun jenen ordines maiores als minores gegenübertreten. (Die Benennung clerus minor in Pseudo-Cyprian's Schrift de rebaptismate, opp. ed. Hartel III, 82, 9). a) Das Bedürfniss in grossen volkreichen Gemeinden führte zur Vermehrung der Zahl der Diakonen; da man sich aber nach AG 6 an die Siebenzahl gebunden erachtete, und da zugleich der gesteigerten klerikalen Würde der Diakonen niederere Dienstleistungen nicht zu entsprechen schienen, traten zu ihrer Ergänzung die ὑποδιάκονοι (subdiaconi) hervor, als die ὑπηρέται der Diakonen (const. App. 8, 26), welche einst (Ign. Trall. 2, 3) selbst so bezeichnet worden waren. b) Leistungen, welche bisher auf Grund besonderer Befähigung oder charismatischer Begabung von Gliedern der Gemeinden ohne feste Beamtung ausgeführt waren, werden

nun zu Funktionen klerikaler Aemter. Wie in dieser Beziehung die Ausübung der gottesdienstlichen Lehre (predigen ὁμιλεῖν) mehr und mehr als Sache der Bischöfe und Presbyter resp. auch der von den Bischöfen ausdrücklich beauftragten Diakonen erschien, und man daran Anstoss zu nehmen begann, wenn Laien in Gegenwart von Bischöfen der Gemeinde predigten (Eus. h. e. 6, 19 sub fin.) — obgleich hier das Bedürfniss es nicht zum förmlichen Verbot kommen liess, sondern man sich darauf beschränkte, das lehrende Auftreten der Laien von der Aufforderung des Bischofs abhängig zu machen — so wurde jetzt auch die von Alters in den gottesdienstlichen Versammlungen erforderliche Thätigkeit des Vorlesers heiliger Schrift (Anagnost, Lektor — vgl. Apc 1, 3, Just. M. apol. I, 67 u. ö.), was sie bei Tertullian noch nicht eigentlich ist (s. Harnack, Texte und Unters. II, 5, S. 657), eine klerikale, der Lektor dem niedern Klerus zugezählt. Aehnlich verhält es sich mit den Exorcisten. Das Charisma der Beschwörung und Heilung der Dämonischen, noch von Tertullian (apol. 23, de idolol. 11, de cor. milit. 11; vgl. auch Orig. c. Cels. 7, 334) als allgemein christliche Geistesmacht angesehen, wird jetzt zu einer amtlichen Thätigkeit, der Exorcist zu einem Gliede des niederen Klerus, das mit der Pflege der Geisteskranken (der ἐνεργούμενοι, δαιμονιζόμενοι) betraut, die kirchlichen Gebete über sie zu sprechen hat und, als mit der Taufe auch eine Beschwörung des bösen Geistes verbunden wurde, auch für die Katechumenen eine Bedeutung erhielt. Indessen erscheinen in der griechischen Kirche in Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Charisma's, welche sich nicht für eine eigentlich amtliche Praxis eignet, die Exorcisten nicht unter den Klerikern (Const. Ap. 3, 11. 6, 17), und auch nach Const. Ap. 8, 25 (Anfang 4. Jahrh.) sollen Exorcisten nicht geweiht werden [1]). Der klerikalen Ueberwachung aber des Exorcistenwerks dient die Bestimmung des laodicenischen Concils (c. 26), dass den Exorcismus sowohl in Häusern als in Kirchen nur diejenigen ausüben sollen, welche vom Bischof dazu veranlasst worden sind. c) Den zu priesterlichem Ansehen erhobenen Klerikern treten zu persönlichen Dienstleistungen zur Seite die Akoluthen (sequentes) und die für die Versorgung und Bedienung der gottesdienstlichen Locale verantwortlichen Thürhüter

[1]) Eine ähnliche Bestimmung freilich auch hinsichtlich des Lectors s. rell. iur. eccl. ed. Lagarde p. 5 sq. Harnack, Texte und Unters. II, 5, 73, Anm. 43. Vgl. auch Const. Ap. I, 1 über die Charismen als Sache beliebiger Laien, die für die Kirche wenig Bedeutung mehr haben. (Harnack, ib. 74 f.)

(entsprechend etwa dem aedituus im römischen Sacralwesen), θυρωροί, πυλωροί, Ostiarii, Janitores, denen die Schlüssel der Kirche anvertraut werden. Sie haben zu sorgen, dass Verdächtige keinen Zugang finden, haben überhaupt das Ein- und Ausgehen zu überwachen und seit der Sonderung der missa catechum. von der m. fidelium nach Entlassung der Katechumenen, Büssenden und Ungläubigen die Thüren zu schliessen.

Uebrigens herrscht in den (zufälligen) Angaben aus der griechischen und denen aus der lateinischen Kirche, auch abgesehen von den Exorcisten, nicht volle Zusammenstimmung. Dort erfahren wir nichts von den Akoluthen (trotz des griechischen Namens, der auf die Herrschaft des Griechischen in der römischen Gemeinde bis ins 3. Jahrhundert hinein hinweist); dagegen treten mit den Lectoren näher zusammen die kirchlichen Sänger (ψαλτῳδοί oder ψάλται), wie auch gegen Ende der Periode im lateinischen Abendlande die cantores, die aber wie die fossores nicht klerikalen Charakter zu haben scheinen. Hier erscheint die Reihe vollständig: Subdiakon, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier. Und diese ordines minores bieten nun in Rom und dem Abendlande alsbald den geordneten Weg dar, auf welchem der höhere Klerus herangebildet wurde oder das Personal sich bildete, aus welchem der höhere Klerus sich rekrutirte. Ein Aufsteigen per omnia ecclesiastica officia sanctis religionis gradibus (Cypr. ep. 55, 8 p. 629, 9) wird vom römischen Bischof Cornelius gerühmt, wenn auch keineswegs als allgemeine Regel vorausgesetzt. Namentlich erscheint das Lectorat als eine geeignete Vorstufe für den Eintritt in den höheren Klerus, besonders den Presbyterat. Weibliche Diakonie (Diakonissen) setzt sich zwar in freier Weise fort, aber ein amtliches Institut der Diakonissen, auf welches noch der Brief des Plinius an Trajan hinweist, verschwindet, wie es scheint, völlig im 2. Jahrhundert bis zum dritten, während das Institut der Wittwen (χῆραι), welche von den Gemeinden unterhalten eine Ehrenstellung einnehmen und ihr Dienste leisten, überall erwähnt wird (Uhlhorn, Liebesth. S. 160). Sie verpflichten sich, ferner ehelos zu leben, nehmen einen Ehrensitz ein und werden (wenigstens von Tertull. de virg. vel. 9) zum Klerus gerechnet und wirken zur Unterweisung der weiblichen Katechumenen mit. Es scheint natürlich, dass sie in der That auch zu Werken der Diakonie (Armen- und Krankenpflege) mitgewirkt haben (Ap KO § 21 bei Lagarde p. 78, wo aber in erster Linie betont wird, dass sie der Fürbitte obliegen und geistliche Offenbarungen empfangen). Besuch der gefangenen Bekenner durch Wittwen und Waisenkinder in deren

Dienst bezeugt Lucian de morte Peregr. c. 12. Hauptsache scheint Leitung und Unterweisung des weiblichen Theils der Gemeinde zu sein (NB. mit Ausschluss des öffentlichen Lehrens in den gottesdienstlichen Versammlungen).

Erst gegen Ende unserer Periode erscheint in der griechischen Kirche ein ordo der Diakonissen. Die Wittwen als Gegenstände der Unterstützung der Gemeinden, welche dem Gebete obzuliegen haben, treten aus jener amtlichen Stellung zurück, welche auf die Diakonissen übergeht (Const. app. III. Διατάξεις des Hippol. bei Lag. p. 5). Hierauf wirkt die Hochschätzung des jungfräulichen Standes: die Wittwe tritt hinter die Jungfrau-Diakonisse (denn dies ist die Regel) zurück; auch wohl der gesteigerte Amtsbegriff, welcher eine klerikale Stellung der Wittwe, die mehr dem Presbyter als dem Diakonen entsprach (πρεσβυτίδες), nicht mehr ertrug. Die amtliche Stellung der Frau in der Kirche geht von der Stufe des Presbyterats auf die des Diakonats zurück. Dem entsprach das vermehrte Bedürfniss weiblicher Dienstleistungen für den weiblichen Theil der Gemeinde (reliq. jur. ed. Lagarde p. 29, const. app. III, 15), auch das Bedürfniss weiblicher Organe zur Beaufsichtigung und Aufrechthaltung der Ordnung im Gottesdienste für die weiblichen Kategorien der Gemeinde. In den älteren Theilen der apostolischen Constitutionen ist immer nur von einer Diakonisse in der Gemeinde die Rede. Vielleicht (nach Uhlhorn S. 167) war dies der Uebergang, dass einer der Wittwen Diakonissendienste aufgetragen wurden (vgl. die Ap. KO § 21). Als allgemein (allerdings mit Rücksicht auf den griechischen Osten) wird das Diakonisseninstitut, wenn auch ohne eigentliche Ordination, also mit Absprechung eines eigentlich klerikalen Charakters, schon in Nicäa (can. 19) vorausgesetzt. Später, im Laufe des 4. Jahrhunderts, verbot dann das Laod. Concil (c. 11) die fernere Anstellung von vorstehenden Wittwen; dagegen fand dies Diakonisseninstitut keine Aufnahme im Abendlande, wo die Wittwen noch einige Zeit sich hielten und auch Funktionen des Diakonissendienstes zum Theil mit vertraten. (Vgl. Dieckhoff in Schäfer's Monatsschr. f. Diakonie I, und danach Uhlhorn, Liebesth. in d. a. K. S. 159 ff.).

5. Die Wahl der Bischöfe. Der Grundidee nach ist es die Gemeinde, welche die Bischöfe wählt, aber die bereits verfasste Gemeinde, daher dem Klerus (d. Presbytern) eine entscheidende Stimme zufällt, doch so, dass die Zustimmung der Gemeinde der Laien dabei sein muss. Mit der Befestigung der monarchischen Stellung des Bischofs und der Anschauung von dem solidarisch zu-

sammenhängenden Episkopat bildet sich aber das Erforderniss der Mitwirkung benachbarter Bischöfe, neben der jedoch das zustimmende Zeugniss des Klerus (der Presbyter) und die Acclamation des Volks erfordert wird (de clericorum testimonio, de plebis suffragio). Es wird dabei anerkannt, dass es zur legitimen Wahl gehört, dass sie in Gegenwart des Volks geschieht, damit der Würdige (gegen den Nichts vorliegt) gewählt werde (Cypr. ep. 68 cf. Lamprid. in Sev. Alex. 45). Die Weihe des Bischofs erfolgte durch einen Bischof (s. u. Ansatz zur Metropolitanvf.). Die Wahl der andern Kleriker lag vornehmlich in der Hand der Bischöfe; indessen musste die Gemeinde, wenigstens hinsichtlich der Presbyter, gehört werden. Die Erfordernisse zur Wahl für den Klerus sind noch wenig bestimmt; indessen sollten (wenigstens für den höheren Klerus) ausgeschlossen sein die erst kürzlich Getauften (neophyti nach 1 Tim 3, 6) oder erst in schwerer Krankheit Getauften, die früher der Excommunication Verfallenen, oder die sich selbst verstümmelt hatten. Auch hinsichtlich früherer Energumenen war man bedenklich (Eus. 6, 43).

6. Die sociale Lage des Klerus und die kirchlichen Einkünfte. Was die sociale Lage des Klerus betraf, so konnten ja anfangs Leute verschiedenen Standes und Gewerbes, das ihnen den Unterhalt gewährte, innerhalb der christlichen Gemeinde Aemter versehen (wie in heidnischen Genossenschaften). Aber die wachsende Bedeutung des Klerus in der christlichen Gemeinschaft führte dazu, dass gewisse Beschäftigungen und Erwerbsarten mit ihrer Würde unvereinbar gefunden wurden, und die wachsenden Ansprüche an die Zeit der Kleriker mussten sie den weltlichen Berufsarten mehr und mehr entziehen. Dabei blieb aber für den niederen Klerus noch immer die Regel, dass sie aus Leuten bestanden, welche einem bürgerlichen Gewerbe ihren Unterhalt verdankten (s. d. Lectoren in den Gesta apud Zenophil. bei Routh, reliq. s. IV, 322—25 ed. 2, betr. die Gemeinde zu Cirta zur Zeit der dioklet. Verfolgung, wo unter den Lectoren ein Flickschneider, ein Grammatikus und ein kaiserlicher Diener). Aber es fehlte auch nicht an Beispielen, wo Bischöfe sich gewinnbringenden weltlichen Geschäften hingaben (Cypr. de laps. 6), ja wie Paulus von Samosata ein hohes weltliches Amt (ducenarius procurator) bekleideten. Auf der andern Seite musste die Gemeinde für ihren Klerus selbst Mittel aufbringen, wobei das Vorbild des alttestamentlichen Priesterthums, das ohne eigenen Antheil am Landeserbe vom Altar sich nähren sollte, ebenso wie das der heidnischen Priester und ihrer sportulae (Cypr.) mitwirkte. Es geschah aber

wesentlich unter dem Gesichtspunkte der frommen, wohlthätigen und zugleich gottgefälligen Leistung. Dies führt auf die kirchlichen Einkünfte der Gemeinden überhaupt, welche nicht bloss, aber doch auch zur Erhaltung des Klerus erforderlich waren. Sie fliessen zunächst aus den Darbringungen der Gemeinde, den Oblationen bei der Eucharistie und Agape (s. Gottesdienst), bestehend in Naturalien aller Art (in Körben, sportulae, gesammelt). Auf sie wurde früh der alttestamentliche Begriff der Erstlinge angewendet (Iren. IV, 17, 5 von den Elementen der Eucharistie, Brod und Wein, als den einfachsten Nahrungsmitteln etc. — Repräsentanten der Oblationen überhaupt —), ebenso auf die bei den Agapen den Priestern zufallenden Portionen. In der Didache (13, 3) wurden den Propheten, die in der Gemeinde sich niederlassen, weil sie ihre Hohenpriester seien, die Erstlinge der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe zugesprochen. Weiterhin wird auch in der Kirche die Forderung von Erstlingen im eigentlichen Sinne ausgesprochen; Erstlinge sollen Gott, d. h. den Priestern, dargebracht werden. Dies Gebot des alttestamentlichen Gesetzes soll nach der Meinung des Origenes auch seinem buchstäblichen Verstande nach beobachtet werden (Orig. homil. 11 in Numer. § 1 sqq. cf. c. Cels. 8, 34, wo die Ausübung vorausgesetzt wird). Doch blieb die Durchführung noch fern, die Verpflichtung nicht allgemein anerkannt. Im Abendlande zeigt Cyprian keine Bekanntschaft mit dieser Sitte; entschieden aber fordern die apostolischen Constitutionen (2, 25. 7, 29) die Leistung der Erstlinge an den zum Empfang berufenen Bischof. Ebenso wird nun auch gegen Ende des Zeitraums in der Consequenz der übertragenen alttestamentlichen Anschauungen die Forderung nach Leistung des Zehnten laut, aber schwerlich mit erheblichem Erfolg (Cypr. de cath. eccl. unit. 26 bezeugt, dass Zehnten nicht geleistet werden, aber mit dem Gedanken, dass es doch eigentlich geschehen sollte). Neben diesen Naturaloblationen beginnt aber auch, um den Bedürfnissen zu genügen, die Einsammlung regelmässiger monatlicher Geldbeiträge, entsprechend dem Verfahren in den griechischen und römischen Sodalitien und Cultgemeinschaften: Ἔρανος. Diese Geldbeiträge wurden in einen in den Kirchen aufgestellten Opferstock oder Büchse (corban, auch concha von der schneckenförmigen Gestalt) gelegt: modicam unusquisque stipem menstrua die vel quum velit, et si modo velit et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur sed sponte confert (Tert. apol. 39 Const., Ap. 2, 36).

Die Gott dargebrachten oder um Gottes Willen geleisteten Beiträge

sollten (trotz der theilweisen Verwendung für den Unterhalt des Klerus, s. u.) nicht im Sinne von Stolgebühren, Bezahlung bestimmter heiliger Handlungen, aufgefasst werden (Tert. ap. 39 neque enim pretio res ulla Dei constat). Aber, zwar nicht als verpflichtende Taxe, doch als freiwillige Gabe der Dankbarkeit beginnt die Uebung derartiger Geschenke, welche jedoch von Can. 48 der Synode von Elvira hinsichtlich der Täuflinge verboten wird: ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur.

Schon früh aber begann die christliche Kirche auch Grundeigenthum zu erwerben, als Corporation in dem oben (S. 205) erörterten Sinn, Begräbnissplätze und kirchliche Gebäude (Hippol. 9, 12, der römische Bischof Zephyrinus setzte den Kallistus über das Cömeterium (cf. Kraus, Roma sotter. 89, V. Schulze, Katak. 29). S. die Entscheidung des Alex. Sev., die Rückgabe des Grundbesitzes an die Christen durch Gallienus, und die Notiz über Paulus von Samosata, Euseb. h. e. 7, 30, endlich die Edikte Maximin's von 312 (Euseb. h. e. 9, 10) und den Brief des Licinius an Constantin (Euseb. 10 und Lact. de mort. persec. 48, 5: quoniam Christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse noscuntur, ad ius corporis eorum i. e. ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia etc.).

Wie gesagt, sind die bezeichneten kirchlichen Einkünfte, etwa mit Ausnahme der angestrebten Erstlinge, bei welchen nach dem Vorbild des A. T. die Priester als solche die Berechtigten sind (nach der Didache die Propheten, und nur wenn diese nicht vorhanden sind, die Armen [13, 4]), im Grunde überall ad pios usus bestimmt, d. h. für Armen-, Waisen- und Wittwen-, Kranken-, Gefangenen- und Fremdenpflege, überhaupt für alle Fälle der Bedürftigkeit (Just. apol. I, 67, Tert. apol. 19). Aber nach dem Masse der Bedürftigkeit des Klerus gilt dies nun eben auch für ihn. Art und Mass der Zutheilung an den Klerus wird sehr verschieden gewesen sein. Cyprian's Aeusserungen (ep. 34, 4 und 39, 5) führen darauf, dass von den Naturalien aus den Oblationen wahrscheinlich alsbald die Kleriker ihren Theil erhielten, von dem Ueberschuss der Geldeinnahme aber nach Deckung anderweiter kirchlicher Bedürfnisse in monatlichen Fristen, beides aber nach den dem klerikalen Grade entsprechenden Quoten. Spuren einer wirklichen fixirten Besoldung finden wir nur bei einigen von der grossen Kirche gesonderten Gemeinschaften, wie bei den Montanisten (Eus. h. e. 5, 18 nach Angabe des Apollonius) und bei den Theodotianern in Rom (Eus. h. e. 5, 28). Dem schliesst sich dann das Bedürfniss der

Unterhaltung der kirchlichen Gebäude und Einrichtungen an, so dass sich hier schon jene Unterscheidung der verschiedenen Verwendungstitel anbahnt: pro mensa episcopi, pro clero, pro fabrica ecclesiae und die quarta pauperum.

Die Verwaltung aber der kirchlichen Einkünfte war ausschliesslich Sache des Bischofs, der nach seinem Ermessen darüber zu disponiren hatte, der in seinem Namen andere als seine Stellvertreter beauftragte und dem gegenüber auch die Diakonen als seine Almosen- und Armenpfleger durchaus abhängig waren und sich eine selbständige Verfügung nicht anmassen sollten (Const. App. 2, 31 f.). Der Bischof selbst erscheint in dieser Vermögensverwaltung allein Gott verantwortlich, obwohl auch in dieser Beziehung eine Heranziehung der Presbyter wie in andern Sachen des kirchlichen Dienstes erwartet wurde. An Missbrauch einer solchen freien Stellung kann es nicht gefehlt haben, wie auch mehrfache Warnungen und Klagen zeigen; Warnungen vor Verwendung kirchlicher Einkünfte zu eigenem Nutzen über das Bedürfniss hinaus, oder schon jetzt zur Nepotenbegünstigung (συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ θεοῦ σφετερίζεσθαι), vor Nichtversorgung der Armen, aber auch davor, den untergeordneten Klerus darben zu lassen (Can. Ap. c. 31 [al. 39], 51 [59], u. Const. Apost. 2, 25 sq.; vgl. die Rüge des Origenes in Matth. t. 16 § 22). Die Hände des Bischofs in dieser Vermögensverwaltung waren die Diakonen, die darin lediglich vom Bischof abhängig, in manchen Fällen sich Veruntreuung und Missbrauch der Gelder haben zu schulden kommen lassen. Es scheint aber früh (wenigstens in Rom) die Entwicklung dahin zu gehen, dass um der Einheitlichkeit der Vermögensverwaltung willen einer der Diakonen zum eigentlichen Kassenbeamten des Bischofs wurde, der auch die Matricula (Liste) über die an Klerus und Arme zu gebenden Leistungen führte — die Stellung des wohl erst in der Folgezeit Archidiakon genannten. Auf Aehnliches führt die Bestellung einer Art von Syndikus als Vertreter des Corporationsbesitzes der Kirche (Kallistus zur Zeit des Zephyrinus, s. o.), der sehr wohl als Diakon angesehen werden kann.

II. Die Gliederung der bischöflichen Kirche (Diöcese) in sich, die Zusammenfassung bischöflicher Kirchen zu grösseren Einheiten und die Einheit der Kirche überhaupt.

1. Nach dem Begriff des Bischofs steht derselbe an der Spitze einer einheitlich gedachten Gemeinde. Nun hatte die Verbreitung des Christenthums nicht nur in Städten, sondern auch über

das flache Land hinaus Christenhäuflein entstehen lassen (s. die Stellen bei Rothe, KG I, 336 f.). Hier konnte entweder der Fall eintreten (und ist eingetreten), dass auf dem Lande eine hinreichende Anzahl von Christen sich als selbständige Gemeinde constituirte, sich ihren selbständigen Gottesdienst einrichtete, hinsichtlich der Mittel auf eigenen Füssen stand und einen geeigneten Vorsteher als Bischof an der Spitze hatte. Hier war also ein Landbischof (χωρεπίσκοπος), wenn auch dieser Name erst später auftritt, als die kirchliche Entwickelung darauf drängte, diese in ihrem Ansehen unter die Stadtbischöfe herabzudrücken. Derselbe war für seine Gemeinde dasselbe, wie der Bischof der grössten Stadt für die seine. (Eine Spur ist schon in Clem. Rom. ep. 1 ad Cor. 42 zu finden; Landbischöfe in der Nachbarschaft von Antiochien in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts s. Euseb. h. e. 7, 30.) Unter der verhältnissmässig grossen Zahl nordafrikanischer Bischöfe auf den Synoden werden viele von kleineren ländlichen Gemeinden gewesen sein.

Der andere Fall aber war der, dass von Städten aus betriebene Mission die bekehrten Christen auf dem Lande, die in ihrer Verstreuung über das Land nicht vermochten, eine selbständige Gemeinde zu bilden, zur betreffenden Stadtgemeinde heranzog (cf. Justin. Apol. I, 67, das Zusammenkommen aus Stadt und Land am Sonntag). Entstand nun auch bei wachsender Zahl der Christen das Bedürfniss eigner gottesdienstlicher Gemeinschaft für eine ländliche Christenschaar, so war das vorhandene Band mit der Stadtgemeinde und ihrem Bischof doch ein zu starkes, auch in vielen Fällen das Bedürfniss einer bleibenden Anlehnung zu mächtig, um eine Losreissung aus deren kirchlichem Verband zu bewirken. Solche entwickelten sich daher nicht zu selbständigen, sondern zu Filialgemeinden, erhielten aus dem bischöflichen Stadtklerus ihre Vorsteher, Presbyter, eventuell auch Diakonen [1]), welche im Verhältniss der Unterordnung unter den Stadtbischof als dem sie Beauftragenden blieben, wenn sie auch der Natur der Sache nach eine etwas freiere Stellung erhalten mochten. So traten sie zur bischöflichen Stadtgemeinde in ein ähnliches Verhältniss, wie dasjenige war, in welchem die Landgemeinden in bürgerlicher Hinsicht zu der Stadt standen, welcher sie jedesmal untergeordnet waren (Bingh. III, 413 sq.). Dergleichen Filialverhältnisse konnten aber auch in Fällen entstehen, wo von der Stadtgemeinde Missionsversuche in abgelegenen Gegen-

[1]) s. Syn. v. Elvira in Span. can. 77: Diaconus regens plebem; in diesem Falle wohl nicht vollständige Landpfarrgemeinde mit selbständigem Cultus, s. Rothe I, 344.

den gemacht worden waren, die nun von vornherein als Gründungen der betreffenden Stadtgemeinde im Abhängigkeitsverhältniss (Filialgemeinde) von ihr blieben, öfter bei grosser Entfernung. Gemeinden der Landschaften Arsinoitis und Mareotis waren Filiale von Alexandria; die Mareotis stand unter dem Bischof von Alexandria, so dass die einzelnen Presbyter eine Anzahl (bis 10 und mehr) oft ziemlich grosser Dörfer unter sich hatten (s. die Stellen bei Rothe I, 342 f.). So konnte eine bischöfliche Parochie sich zu einem vielgliedrigen Complex über weite Grenzen ausdehnen.

2. Anderseits aber entwickelten sich in grossen volkreichen Städten mit der stark wachsenden Zahl von Christen ganz von selbst Anfänge einer Art von Parochialeintheilung bei festgehaltener Einheit der Gemeinde unter dem Bischof. Wie die apostolische Zeit schon in ihren Anfängen kleine Hausgemeinden gesehen hatte, die sich in Rom, Corinth, Ephesus bei hervorragenden Christen in deren Häusern zu versammeln pflegten, so nöthigte später die Ausdehnung der Stadt, die räumliche Beschränktheit der verfügbaren gottesdienstlichen Lokale im Verhältniss zu der grossen Zahl der Bekenner, der das Anwachsen der Zahl des bischöflichen Klerus entsprach, zu einer solchen Theilung. Mitte des 3. Jahrhunderts hatte Rom 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akoluthen, Exorcisten, Lektoren und Ostiarier zusammen 52, während die Zahl der versorgten Wittwen, Siechen und Armen 1500 betrug (Euseb. h. e. 6, 43), und am Ausgang der Periode, zur Zeit der diokletianischen Verfolgung, über 40 Kirchen (Basiliken) (Optat. Mil., De schism. Donat. II, 4). So lag es nahe, dass der zahlreiche bischöfliche Klerus nicht nur in den verschiedenen Stadtgegenden und gottesdienstlichen Lokalen je nach der jedesmaligen Bestimmung des Bischofs den klerikalen Diensten oblag, sondern dass bestimmte Presbyter und andere Kleriker eine dauernde Stellung an den einzelnen Kirchen mit ihren eigenen Gottesdiensten erhielten, dass also die Gesammtgemeinde des Bischofs sich unbeschadet ihrer Einheit doch in eine Anzahl Theilparochien verzweigte. Wie wir dies am Ende der Periode von Alexandria wissen, wo den einzelnen Kirchen je ein bestimmter Presbyter vorgesetzt war (Epiph. haer. 69, 1), so gewinnt danach auch für Rom die Notiz (im Papstbuch bei Duchesne, I, p. 164) Wahrscheinlichkeit, dass der Bischof Marcellus (307 bis 309) in Rom 25 tituli, quasi dioeceses, eingerichtet habe (d. h. Pfarrkirchen mit bestimmt angestellten Presbytern). Indessen das sind vorläufig nur einzelne Anfänge einer im Allgemeinen viel späteren Entwickelung.

3. Die selbständige kirchliche Einheit ist die der bischöflichen Gemeinde. Dies hinderte aber zunächst nicht die sehr lebendige Verbindung der in Einheit des Geistes und Glaubens sich einig wissenden verschiedenen Gemeinden, wie sie durch Briefe behufs einer brüderlichen Theilnahme und Einwirkung auf einander gepflegt wurde (vgl. aus früherer Zeit den Brief des Clemens an die Corinther, die ignatianischen Briefe und den des Polycarp, die des Bischofs Dionysius von Corinth, das Schreiben über das Martyrium Polycarp's, das der Gemeinden Lugdunum und Vienna über die Verfolgung); ebenso durch reisende Brüder, nicht bloss wandernde Propheten und Lehrer (Didache), reisende christliche Sophisten wie Justin und Tatian, sondern auch andere Christen (s. Zahn, Weltverkehr und Kirche 1877). Aber in der Entwicklung des Episkopats lag es nothwendig, dass, wenn mehr und mehr der Episkopat als der eigentliche Träger der Kirche erschien, zwischen den sich selbständig fühlenden Bischöfen das Gefühl der Solidarität sich entwickelte (s. oben S. 194) und darum auch das Bedürfniss eines geordneten Zusammenschlusses in festeren Formen. Hiefür bot sich zunächst der Zusammentritt der Vertreter benachbarter Gemeinden auf Veranlassung besonderer, die Gemeinden bewegender Angelegenheiten. So unseres Wissens zum ersten Male in Kleinasien, veranlasst durch die montanistische Bewegung, und fast gleichzeitig auf Veranlassung des Osterstreits (c. 196), wo wir von einer palästinensischen, einer pontischen, einer osrhoënischen, aber auch von einer gallischen und einer römischen Synode hören (Euseb. 5, 23 sq.). Mit der Entwicklung der Synoden hängen aber aufs engste zusammen die Anfänge des engeren Zusammenschlusses der Bischöfe in der Metropolitanverfassung. Die durch Gemeinsamkeit der Interessen auf einander angewiesenen Bischöfe einer und derselben politischen Provinz treten in einen gewissen, anfangs ganz lockeren Verband, in welchem der angesehenste Bischof, etwa der älteste (Euseb. 5, 23) oder der der ältesten Gemeinde in einer Gegend, in der Regel aber der Bischof der politischen Metropole der Provinz, einen gewissen Vorrang behauptet. So namentlich im grössten Theil des Orients. Indessen war hier in Aegypten mit Libyen und Pentapolis das Uebergewicht der Reichshauptstadt Alexandria, der zweiten des römischen Reichs, ein so entschiedenes, dass es die Bedeutung der Provinzialhauptstädte in kirchlicher Beziehung wenig zur Geltung kommen liess und so die Metropolitanverbände gleichsam in dem Anschluss aller Kirchen an die Hauptstadt Alexandria aufsaugte. Ebenso war es im Abendland, wo Rom

für einen grossen Theil von Italien in kirchlicher Beziehung die direct centrale Bedeutung gewann, wo der Bischof von Carthago nicht nur für das proconsularische Afrika, sondern auch für Numidien und die beiden Mauretanien der Mittelpunkt wurde, der, wie es scheint, die provinzialen Metropolen nicht zur Geltung kommen liess. Aehnlich war es in Gallien und Spanien, wo von einer festen Metropolitaneintheilung nichts bekannt ist. Es trat aber eine weitere Entwicklung noch innerhalb unserer Periode insofern heraus, als a) im Osten über den einfachen Metropolitanverbänden einzelne Bischöfe sich zu einer umfassenderen Stellung erhoben (gleichsam Metropoliten zweiter Potenz), wie namentlich der Bischof von Antiochia, der dritten Stadt im Reich (Anfänge der späteren Patriarchalstellung über die ganze politische Diöcese des Ostens); aber auch andere gewannen eine umfassendere Bedeutung (Ephesus für Asien, das kappadoc. Cäsarea — Firmilian's bedeutende Stellung zur Zeit Cyprian's — Heraklea für Thracien s. w. u.), während umgekehrt b) im Westen, nämlich in der nordafrikanischen Kirche, das Bedürfniss der Gliederung — also Durchführung der Metropolitan- und Provinzialstellung — der verschiedenen, unter dem Bischof von Carthago stehenden Kirchen sich deutlicher zeigt, nur dass hier an der Spitze der sich sondernden kirchlichen Provinzen nicht sowohl stehend die Bischöfe der politischen Provinzialhauptstädte, als vielmehr je der älteste Bischof in der Provinz (später Senex) als Primas erscheint. Aehnlich dürfte sich vielleicht in Spanien die Sache gestaltet haben.

Eine bestimmte Fixirung der Befugnisse, Rechte und Obliegenheiten der Metropoliten ist erst allmählich — mit der consequenteren Durchführung der ganzen Einrichtung in der folgenden Periode — entstanden. Das Nächstliegende ist, dass der Metropolit die zur Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten der kirchlichen Provinz gehaltenen Provinzialsynoden zusammenzurufen, auf ihnen zu präsidiren und das Synodalschreiben zu erlassen hatte. Sodann fielen ihm als Vertreter der ganzen kirchlichen Provinz naturgemäss gewisse kirchliche Aufsichtsrechte zu, insofern die einzelnen Bischöfe bei allen Angelegenheiten, die nicht bloss ihre eigene Gemeinde angingen, an das Einvernehmen mit dem Metropoliten gebunden waren. Aus der ganzen Stellung floss dann naturgemäss eine gewisse Mitwirkung der Metropoliten bei Bestellung der Bischöfe (S. 253 f.). — Die Synoden erwiesen sich als ein besonders wichtiger Factor in der Fortbewegung des kirchlichen Lebens. Spuren von der Einführung regelmässig wiederkehrender Provinzialsynoden sind in

unserer Periode allerdings unsicher und jedenfalls nur für den griechischen Osten nicht unwahrscheinlich (Rothe I, 381). Aber Veranlassungen zur Abhaltung solcher kirchlichen Versammlungen fanden sich häufig (man sehe Cyprian's Zeit für die afrikanische Kirche). Auf diesen Synoden lag die entscheidende Stimme bei den Bischöfen, obwohl in der Regel auch Presbyter und Diakonen zugegen waren. Die Presbyter als solche, deren Beirath auch hier den Bischöfen zur Seite stand, wie sie denn auch wirklich mit in der Synode sassen (compresbyteri nostri, qui nobis adsidebant, Cypr. ep. I, p. 465, 2 ed. Hart.) und mancher ungelehrte Bischof auf ihre Hilfe angewiesen war; dass die Bischöfe in ihrer Begleitung auf den Synoden erschienen, gehörte auch zur Erhöhung ihres Ansehens. Vgl. die Aufforderung Constantin's an den Bischof Chrestus von Syrakus, zur Synode nach Arles (314) zwei von denen ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου und ausserdem drei Diener mitzubringen (Euseb. h. e. 10, 5). Aber soweit hatte sich bereits die monarchische Stellung des Episkopats durchgesetzt: die entscheidenden Abstimmungen erfolgten nur durch die Bischöfe (wo nicht, wie später, im einzelnen Falle Presbyter oder Diakone nur als beauftragte Stellvertreter eines Bischofs erschienen). Auch Diakonen sind, wie ja auch öfter eine grössere Anzahl Laien, auf den Synoden zugegen (s. die sententiae episcoporum de haeret. baptiz. bei Cyprian, I, 435, 3: zusammengekommen sind viele Bischöfe — cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte). Aber die Diakonen stehen wie auch die anwesenden Laien (Conc. Illiberit: cum consedissent sancti et religiosi episcopi... item presbyteri... residentibus cunctis, adstantibus diaconibus et omni plebe, episcopi universi dixerunt etc.).

Es blieb nun nicht bei blossen Provinzialsynoden, das kirchliche Gemeingefühl führte bei brennenden Fragen zu grossen und umfassenden Versammlungen, einem der wichtigsten Factoren für die Fortentwickelung des kirchlichen Lebens (s. z. B. die gegen Paulus von Samosata gehaltenen, nach Vorgang schon früherer); und zwar nicht bloss da, wo sich die den späteren Patriarchat vorbereitende Stellung hervorragender Bischofssitze schon herausbildete (Alexandria; die verschiedene Provinzen umfassenden Synoden unter Cyprian etc.), sondern auch sonst. Das Streben nach einhelligen Entscheidungen für grössere kirchliche Complexe bereitete hier in der That vor, was in der folgenden Periode in den ökumenischen Synoden zur Verwirklichung kam. Auch jetzt aber schon erlangten solche Synodalentscheidungen eine über ihren Kreis, für den sie zunächst galten, sich erstreckende Bedeutung. Wenn schon Briefe angesehener

Bischöfe über aufgeworfene Fragen der kirchlichen Sitte auch anderwärts ein grosses Ansehen und gewissermassen kirchenrechtliche Bedeutung erlangten (die sogenannten kanonischen Briefe), so fand dasselbe natürlich auch statt hinsichtlich der von kirchlichen Synoden erlassenen Schreiben, die anderen Kirchen mitgetheilt und von diesen als Entscheidungen acceptirt wurden. So begann sich hier, wenn auch unter manchem Widerspruch im einzelnen bei kirchlichen Parteiungen, kirchenrechtlicher Stoff für eine allgemeine Kirchengesetzgebung zu sammeln. Dazu nahm die der christlichen Gemeinde wesentliche Ueberzeugung, dass in ihr der heilige Geist walte, bei dem Hervortreten der hierarchischen Entwicklung, welche die Bischöfe als die eigentliche Substanz der Kirche ansehen lehrte, von selbst die Wendung, dass in ihrer feierlichen Versammlung die Stimme des die Kirche leitenden Geistes wahrzunehmen sei, so wenig auch dieser Gedanke schon dogmatisch-juridisch formulirt wurde.

So geht mit der hierarchischen Entwicklung auch nothwendig ein wachsendes Bedürfniss Hand in Hand, dass die der Christenheit von Anfang lebendig innewohnende Ueberzeugung von der Einheit der Kinder Gottes auf dem ganzen Erdkreis im Glauben und Hoffen und Leben auch einen sozusagen verfassungsmässigen Ausdruck finde. Die grossen Bischofssitze von hervorragendem Ansehen, Alexandria, Antiochia und Rom, welche grosse Kirchencomplexe vertraten, repräsentirten gewissermassen in ihren gegenseitigen Beziehungen schon diesen Einheitsgedanken. Insbesondere aber wurde hier die Stellung des Bischofs der Welthauptstadt schon jetzt höchst bedeutsam.

Auf Rom, als die einzige nachweisliche sedes apostolica des Abendlandes waren nicht nur die Augen von diesem gerichtet, sondern es stand auch mit dem griechischen Osten in lebendigem Verkehr und bei ihm in Ansehen. Im Namen der römischen Gemeinde schrieb schon Clemens brüderliche Mahnungen an die corinthische, Ignatius wendet sich an sie als an die, welche προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων und der überhaupt ein Vorrang als προκαθημένη τῆς ἀγάπης (in allen christlichen Liebesbeweisen) zukomme. Wichtige die Kirche bewegende Fragen, wie der kleinasiatische Osterstreit (Polycarp in Rom u. s. w., s. unten), die Bewegung der Montanisten (Tert. adv. Prax. 1), suchen dort ihre Löung. Es ist das thatsächliche Gewicht der Gemeinde der Welthauptstadt, welches darin sich ausspricht. Für die abendländischen Gegenden aber hat die von Paulus und Petrus gegründete, grösste, älteste und allen bekannte römische Gemeinde die Bedeutung, die Bewahrerin apo-

stolischer Ueberlieferung zu sein, an die man sich eben wegen der darin liegenden einflussreichen Führerschaft zu wenden hat. „Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam“ etc. (Iren. adv. h. III, 3, 2). Auch Tertullian erkennt dieses Ansehen der römischen Kirche an: „unde nobis quoque (in Nordafrika) autoritas praesto est“ (de praescr. haer. 36), was ihn aber nicht hindert, Entscheidungen des römischen Bischofs gegenüber, die er für unberechtigt hält, über den pontifex maximus und episcopus episcoporum und sein edictum peremtorium zu spötteln. Auch die von Hippolytus uns geschilderte Gährung in der römischen Kirche am Anfang des 3. Jahrhunderts, wo es über Lehre wie über Fragen der Kirchenzucht zu Streit und Spaltung kam, vermochte doch jenen Vorzug der römischen Kirche nicht zu verwischen; sie zeigte sich auch hier als das Herz, zu dem Alles hinstrebte (Origenes in Rom!).

Aber die im Gegensatz gegen die Zersplitterung der Häretiker im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts mächtig gewordene Idee der einen katholischen Kirche wirkte nun mit der Erhebung der Bischöfe zu wesentlichen Vertretern dieser Kirche dahin, den Episkopat als solidarisch verbundene Einheit zu fassen (episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur, Cypr. de unit. eccl. 5); und dies führte dahin, von dem dem Petrus gegebenen Vorrang (primatus Petri) auch auf den römischen Stuhl als den der Nachfolger Petri, als Repräsentanten der Einheit des Episkopats ein bevorzugendes Licht fallen zu lassen. Hatte Origenes die Worte Mt 16, 18 so erklärt, dass der Herr seine Kirche auf den Felsen des Glaubens derer, die wie Petrus glauben, gründe, Tertullian das Wort nur persönlich auf Petrus bezogen (de pudic. 21), so sieht Cyprianus (de unit. eccl. 4) Petrus als denjenigen an, durch dessen Hervorhebung der Herr, indem er auf den einen die Kirche gründen zu wollen erklärte, die Einheit der Kirche manifestiren wollte. Alle Apostel hatten dieselbe Ehre und Macht, aber der Anfang geht von der Einheit aus; wie er nun der Ausgangspunkt der kirchlichen Einheit ist, in dem sich die Einheit der Kirche gleichsam anschaulich darstellt, so ist auch die römische Kirche, der locus Petri (ep. 55, 8), die Hauptkirche (ecclesia principalis), wo die priesterliche Einheit (der Bischöfe) ihren Ursprung genommen hat (ep. 59, 14). Gleichwohl wies derselbe Cyprian im gegebenen Falle den Gedanken sehr energisch zurück, als dürfe der römische Bischof um dieses Ehrenvorzugs willen Unterwerfung und Gehorsam von seinen Mitbischöfen fordern. Petrus hat sich in seinem Verhalten zu Paulus in Antiochien dergleichen nicht angemasst (ep. 71 p. 773).

Trotz des starken Bewusstseins der Einheit der Kirche setzen sich dennoch bleibende, ja wachsende Unterschiede in derselben fest; der Gegensatz des lateinischen Abendlandes gegen den Osten, begründet in Sprache, Sitte und theologischer Richtung, macht sich geltend. Im Osten geht wieder die syrische Kirche, soweit die syrische Sprache herrschte (und darüber hinaus), ihre eigenen Wege. Andere locale Besonderungen machen sich bemerklich, so in der nordafrikanischen Kirche.

8. Die Aufnahme in die Kirche und die Disciplin in derselben.

In der Kirche haben sich die Gläubigen gesammelt, welche im Glauben Antheil haben am Reiche Gottes, auf dessen Kommen sie hoffen. Indem aber die Gesammtheit der Gläubigen an dem überlieferten Glauben und an den heiligen Handlungen festhält, welche die Gemeinschaft mit dem Herrn des Reiches Gottes und seiner Gemeinde begründen, erscheint die Kirche selbst nicht nur als Heilsgemeinschaft, in welcher der Geist des Herrn sich mächtig erweist, sondern auch als Inhaberin (Depositärin) der Heilswahrheit und der Heilsgüter für alle, welche daran Antheil begehren.

In diese Gemeinschaft nimmt sie auf durch die Taufe, welche nicht als ein blosses Symbol aufgefasst wird, sondern als ein Act, in welchem unter Abwaschung (Vergebung) der Sünden des bisherigen Lebens Erleuchtung (φωτισμός) und neue Geburt erfolgt. Der äussere Vorgang (Ritus) und der dem entsprechende innere Vorgang werden bald mehr unmittelbar zusammengeschaut, bald mehr reflectirend und unter Hervorhebung der erforderlichen subjectiven Vermittelung (Busse und Glaube) unterschieden.

I. Die Vorbereitung (Katechumenat).

Literatur: W. F. Höfling, Das Sacr. d. Taufe. 2 Bde. Erl. 1846; v. Zezschwitz, System d. Katechet. 2. Aufl. 1873; J. Mayer, Gesch. d. Katechumenats in den ersten 6 Jahrhunderten, Kempt. 1868; H. Funk (ThQ 1883 und 1886).

Anfangs scheint eine bestimmte (gesetzlich fixirte) Vorbereitung der Taufe nicht vorangegangen zu sein. Sie lag factisch in dem Ergriffenwerden suchender oder empfänglicher Seelen durch die Verkündigung vom Reiche Gottes. Aber die festere Gestaltung und Zusammenfassung der Kirche nöthigte dazu, sich der Aufrichtigkeit der Zutritt begehrenden Gläubigen und ihrer sittlichen Unanstössigkeit auch den Augen der Welt gegenüber zu versichern, unlautere, besonders auch eigennützige, auf die christliche Bruderliebe speculirende, oder geradezu feindliche Elemente, die sich einschleichen möchten, fernzuhalten und die Eintritt Be-

gehrenden in dem Ernst der sittlichen Lebensrichtung, der Bereitschaft, „das zu thun, was der Herr will“ (s. o. S. 125) zu befestigen. Es bedurfte einer Vorbereitungszeit, dem Gebet und Fasten (Justin. ap. I, 61) und mehr und mehr auch der eigentlichen Unterweisung im Glauben gewidmet. Diese Taufcandidaten bezeichnet Tertullian als auditores, audientes, novitioli und auch bereits als catechumeni (praescr. haer. 41 de poenitentia 6 sq. de corona mil. 2). War der Gesichtspunkt der Lehrunterweisung nicht der erste gewesen (sondern der der Beaufsichtigung und sittlichen Einwirkung), so hat er nun bereits ein höheres Gewicht erlangt. Irenäus begründet, dass Philippus den äthiopischen Eunuchen (AG 8, 27 ff.), der eifrig in den Propheten las, alsbald taufte, mit den Worten: „nihil enim aliud deerat ei, qui a prophetis fuerat praecatechizatus“ (adv. h. 4, 23, 2). Auch bei Origenes verbindet sich mit der im Vordergrund stehenden κάθαρσις τῶν ἠθῶν, der sittlichen Prüfung und Propädie, der sittlichen Durchbildung, Reinigung und Einlebung in frommes Gebetsleben, die Ueberlieferung der ersten Elemente des einfachen Glaubens (c. Cels. 3, 50—54; homil. 5 in Judic. § 6). Eine Unterscheidung von verschiedenen Klassen oder Stufen des Katechumenats, wie sie oft behauptet worden ist, ist in unserer Periode nicht nachweisbar, wenn man nicht die Bezeichnung der in der unmittelbaren Vorbereitung zur Taufe durch Gebet und Fasten befindlichen Taufcandidaten, denen das Taufbekenntniss mitgetheilt wird, als φωτιζόμενοι (competentes) als Bezeichnung einer eigenen Katechumenatsklasse ansehen will; es sind eben die, deren eigentliche Katechumenatszeit abgeschlossen ist. Origenes kennt zwar eine vorausgehende sorgfältige Prüfung und private seelsorgerliche Behandlung derer, die sich zum Eintritt in die Gemeinde melden, und ferner bei denen, welche den Ernst ihrer Hingabe an das neue Leben genügend gezeigt haben und desshalb als Katechumenen im christlichen (Predigt-) Gottesdienste ihre bestimmte Stelle haben, einen Unterschied in der Art der Unterweisung verschieden befähigter Individuen, nicht aber verschiedene kirchliche Katechumenatsklassen, vielmehr unterscheidet er nur das τάγμα der Katechumenen, der Anfänger, die noch nicht das Symbol der Reinigung (Taufe) empfangen haben und das τάγμα der (getauften) Gemeindeglieder (vgl. Hasselbach, De catech. ordinibus, Stettiner Schulprogr. 1839). Die sehr verbreitete Annahme von zwei (oder, wenn man die competentes mitzählt, drei) Katechumenatsklassen, nämlich: 1) ἀκροώμενοι, die nur zum Hören der Predigt Zugelassenen, 2) γονυκλίνοντες (genuflectentes), welche auch den Gebeten, nämlich den eben sie betreffenden,

knieend beiwohnen durften, beruht lediglich auf dem verdorbenen griechischen Texte des 5. Kanons der Synode von Neocäsarea (314), dessen Sinn aber nur sein kann, dass der in Sünden gefallene Katechumene unter die Pönitenten verwiesen (ἀκροώμενοι) und, wenn er sich auch dann wieder versündigt, ganz ausgestossen wird[1]; dem entsprechend, wie nach Can. Nicaen. 14 der (in der Verfolgung) gefallene Katechumen drei Jahre bloss Hörender (ἀκροώμενος) sein, und dann erst wieder mit den Katechumenen beten soll. Nach Constit. ap. 8, 5 s. fin. ruft der Diakon nach der Predigt: μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων, lässt also diese sich entfernen und dann folgt die Aufforderung an die Katechumenen, zu beten u. s. w. In ἀκροώμενοι liegt also die Ausschliessung auch von demjenigen Gebetstheil des Gottesdienstes, woran die Katechumenen Theil haben durften.

In den allgemeinen sittlichen Anforderungen an die Aufzunehmenden liegt schon, dass sie auch einem seinem Wesen nach mit dem christlichen Glauben und der Bürgerschaft im Reiche Gottes unverträglichen bürgerlichen Berufe oder Gewerbe entsagen müssen. Als solche galten alle, welche direct oder indirect dem heidnischen Götzen- und Tempelcultus dienten, aber auch der Beruf der Schauspieler, Pantomimen und Gladiatoren u. s. w.

II. Die Taufe.

Literatur: Höfling, s. sub I; Th. Harnack s. o. S. 69; F. Probst, Sacramente und Sacramentalien in d. ersten Jahrh., Tüb. 1872.

1. Im Vordergrund stand zunächst die Aufnahme solcher Heiden, welche, vom christlichen Glauben ergriffen, mit Bewusstsein und nach eigenem Willen Aufnahme begehrten. Dagegen war es nicht von vornherein klar, wie es mit den in schon christlicher Ehe geborenen Kindern zu halten sei, da sie, von vornherein in die christliche Gemeinschaft hineingeboren, dadurch geheiligt erscheinen konnten. Die Möglichkeit ist nicht völlig ausgeschlossen, dass bei solchen ein eigentlicher Taufakt überhaupt für entbehrlich galt. Da dies jedoch, wenn überhaupt vorgekommen, bei dem der Taufe gegebenen all-

[1]) Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ ἁμαρτάνων ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω. Die alte lateinische Uebersetzung, die Prisca wie die Hisp., führt darauf, dass zu lesen ist οὗτος δὲ ἁμαρτάνων φανῇ (statt ἐὰν μὲν), γόνυ κλ. ἀκρ. — Dass der sündigende Katechumene nicht als Pönitent behandelt werden könne, da das Beichtinstitut das Herausfallen aus der Taufgnade voraussetze (Kurtz, 9. Aufl.), ist nicht entscheidend; auch der Katechumene, der durch Handauflegung in diesen Stand aufgenommen ist, gilt bereits als Christ (Can. Eliberit. 39).

gemeinen Gewicht sehr früh zurückgetreten sein wird, so musste entweder die Taufe ertheilt werden, wenn die Kinder, hinreichend im Christenthum erzogen und unterwiesen, sie selbst begehrten, oder das Institut der Kindertaufe musste aufkommen. Letzteres muss ziemlich früh in weiten Kreisen der Fall gewesen sein, wie sich denn Origenes (homil. in Levit.) dafür als auf ein altes Herkommen berief. Dass sie aber doch nicht die allgemeine kirchliche Ueberlieferung für sich hatte, zeigt Tertullian's Bekämpfung der Kindertaufe (de baptism. c. 18): „Was eilt das schuldlose Alter zur Taufe?" Seine Polemik geht noch aus der Anschauung von der Kirche als einer Gemeinschaft der persönlich Glaubenden hervor: „Der Herr sagt: Hindert die Kindlein nicht, zu mir zu kommen. Ja, aber sie mögen kommen, wenn sie herangewachsen sind, wenn sie unterrichtet worden, wohin sie kommen sollen. Man vertraut ja Kindern nicht einmal die irdischen Schätze an, geschweige denn die himmlischen. Sie sollten erst bitten lernen um das Heil." Zugleich bewirkt bei ihm die Anschauung, dass die (äussere) Taufhandlung Abwaschung der vergangenen Sünden zu Wege bringe, trotz seiner Anbahnung der Erbsündenlehre, die Empfehlung einer Verschiebung der Taufe für die versuchungsreiche Jugendzeit. Indessen entspricht es der Entwickelung der Kirche als Heilsanstalt über den Individuen und ihrer Tendenz auf festes Einleben in die Welt, dass die Kindertaufe im Laufe des 3. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche immer mehr Boden gewinnt (wobei z. B. von Cyprian ein möglichst früher Tauftermin [2. oder 3. Tag] empfohlen wird), im Morgenlande allerdings erst im 4. Jahrhundert sich ganz allgemein durchsetzt. Dagegen erhielt sich, was den Uebertritt Erwachsener betrifft, die Neigung, die Taufe aufzuschieben, noch lange, um in ihr dann die alles Bisherige zudeckende Vergebung zu haben.

Mit der Kindertaufe hängt dann zusammen das Institut der Taufpathen, sponsores, susceptores fideijussores, von Tertullian erwähnt, und zwar in dem Sinne, dass sie bekennend für den Täufling eintreten und in seinem Namen geloben (Tert. de bapt. 18).

Taufbekenntniss. Ein bestimmtes Bekenntniss bei Uebernahme der Taufe muss früh allgemein geworden sein; das apostolische Symbolum (Erkennungszeichen) in seiner einfachsten Form lässt sich durch ziemlich sichere Schlüsse bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinauf verfolgen (Harnack in RE I, 565—574). Was wir bei Irenäus, Tertullian u. A. als regula fidei bezeichnet finden, ist nichts anderes als mehr oder minder freie Reproduction des Taufbekenntnisses selbst, wie sich Irenäus ausdrücklich darauf

bezieht, dass sie der bei der Taufe bekannte Glaube sei (s. oben S. 228). Das Taufbekenntniss wurde mündlich den Katechumenen tradirt, in welchem Verfahren später die Anschauung von der disciplina arcani (s. u.) bestärkte, daher wörtliche Aufzeichnungen erst ziemlich spät sich finden. Es hat aber mit Rücksicht auf abzuweisende häretische Glaubensüberzeugungen und bei erstarkendem kirchlichem Bewusstsein eine Reihe von Zusätzen erhalten (s. w. u.).

Der Taufakt selbst erfolgte, in der Regel durch Untertauchen in fliessendem Wasser, auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes; doch auch anderes (warmes) Wasser war gestattet und selbst statt des Untertauchens die aspersio (so schon die Didache), eine Form, welche später nur bei Kranken (bapt. clinicorum) angewandt wurde. Schon Tertullian kennt vor der Taufe die Abrenuntiatio; die Katechumenen versprechen in die Hand des Priesters: „nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius" (der Fürst der Welt als Herr der heidnischen Welt). Diese ist aber zu unterscheiden vom sog. Exorcismus, der Anwendung von Beschwörungsformeln, wie sie bei der geistlich-theurgischen Behandlung der „Energumenen" üblich war (S. 251). Die erste Spur der Anwendung desselben bei der Taufe überhaupt finden wir 256 auf dem Concil von Karthago, und zwar mit Beziehung auf die Taufe bekehrter Ketzer (Cypr., Sententiae episcopor. 7 u. 8. ed. Hart. III, 441). Der Ritus der Taufe nimmt noch erweiternde Handlungen in sich auf, die mit der Zunahme theurgischer Anschauungen zusammenhängen. So die Weihe des Wassers; eine Salbung der Täuflinge an Stirn, Ohren, Nase und Brust, der eine Deutung auf das christliche Priesterthum gegeben wird. Diese Salbung und die Handauflegung (invitans spiritum sanctum) wird im Abendlande seit Cyprian als Vorrecht des Bischofs (AG 8) angesehen (Deutung der Taufe selbst auf Abwaschung der Sünde, der Handauflegung positiv auf Geistesmittheilung), daher im Abendland die Handauflegung, wo der Bischof die Taufe nicht selbst vollzieht, als gesonderte (nur durch den Bischof zu vollziehende) Handlung von der Taufe getrennt wird: confirmatio, consignatio; sie bleibt später, auch wo der Bischof selbst tauft, gesonderte Handlung, daher: sacramentum utrumque. Dagegen bleiben beide Handlungen in der griechischen Kirche ungetrennt, und die Salbung wird daher von jedem Priester bei der Taufe vollzogen. Mittheilung von Milch und Honig, infantatio (Tert.). Die weissen Taufkleider pflegten die Getauften dann noch einige Zeit zu tragen.

Bei den Katechumenen, welche in der Verfolgung das Martyrium erleiden, ohne noch getauft zu sein, gilt die Bluttaufe als

der Ersatz (ebenso für die Büssenden, welche noch nicht völlige Reconciliation erlangt haben, als Wiedergabe der verscherzten Taufgnade).

III. Die Excommunication und die Bussdisciplin.

Literatur: J. Morinus, De discipl. in admin. s. poenitentiae, Par. 1651; G. F. Steitz, Das röm. Busssacr., Frankf. 1854, und Derselbe in JdTh 1863; Funk (ThQ 1884, 2); O. Ritschl, Cyprian 1885; A. Harnack, RE 8, 417; 10, 652.

Gegen die in der christlichen Gemeinschaft hervortretende Sünde, welche mit ihrem Bestande unvereinbar erschien, richtete sich die Waffe des Banns oder der Excommunication, nach apostolischem Vorgang (1 Cor 5; 2 Cor 2, 5 ff.; 2 Thess 3, 6. 14. 15; 3 Joh 10; vgl. die Grundlage in Mt 18, 15—17); von der Gemeinde ausgehend wird sie als Ausschliessung aus der Gemeinde Christi und Ueberlieferung an den Satan, d. h. an die gottfeindlichen Mächte, welche die Welt beherrschen, gedacht. Die Abzweckung ist zugleich, wenn möglich, die Rettung des Ausgeschlossenen; und auch die Wiederversöhnung, wenn das geistliche Ziel erreicht ist, steht in Aussicht.

Die Ausschliessung wird als richterlicher Act der Gemeinde unter Vorsitz der probati quique seniores angesehen (Tert., Apol. 39). Naturgemäss entwickelt sich beim engen Zusammenschluss der Gemeinden zur Kirche die Ausstossung aus der Gemeinde zu einer solchen aus der Kirche, bei Anerkennung der wesentlichen Gleichartigkeit und darum auch inneren Einheit der Gemeinden.

Als solche Sünden, welche Ausschluss aus der Gemeinde erfordern, treten einmal die groben sittlichen Ausschreitungen hervor, welche der christlichen Gemeinde unwürdig und ihrer Heilshoffnung verlustig zu machen scheinen, wie Diebstahl, Mord und besonders Ehebruch und allerlei Fleischessünden; dazu tritt aber, veranlasst durch die Zeiten der Verfolgung, der Abfall vom christlichen Glauben, die Verleugnung desselben und Alles, was im Zusammenhang damit als Erneuerung des Götzendienstes zu erachten ist; endlich in demselben Masse, als sich die an der apostolischen Ueberlieferung haltende Kirche in Gegensatz gegen Lehren stellt, die als Verfälschung des wahren Glaubens gelten, die Häresie, ja auch die schismatische Absonderung von der Gemeinde, auch wenn sie aus anderen als eigentlichen Glaubensgründen erfolgt. Es sind nach 1 Joh 5, 16 die Sünden zum Tode, hinsichtlich derer der Apostel nicht zur Fürbitte zu ermuthigen vermag; in der Anwendung ein schwankender Begriff. Wenn die Apostelzeit noch zur Milde geneigt hatte, so machten sich, wie oben (S. 132) gezeigt, bald strengere Gesichtspunkte

geltend. Voraussetzung war, dass die einmal von der Sünde Geschiedenen, wenn sie ihr wieder anheimfielen, die Gemeinschaft verscherzt, und nachdem sie in der Taufe Vergebung der früheren Sünden erlangt hatten, nun kein neues Mittel hätten, um wiederum erneuert zu werden (vgl. Hebr 6, 4 ff. und 10, 26). So der Presbyter bei Iren. 4, 27, 2: für die, welche jetzt sündigen, wird Christus nicht mehr sterben, sondern er wird als Richter kommen und Rechenschaft fordern; also sei nicht stolz, sondern fürchte dich: „ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum". Indessen angesichts der Gefahren der Verfolgung und der erwarteten Zukunft des Herrn erscheint doch die kirchliche Gegenwart als eine, in welcher es noch möglich ist, solche Gefallene noch einmal zur Busse zu rufen; und so vertrat der Hirte des Hermas die überhaupt verbreitete Vorstellung von einmaliger Busse, d. h. Wiederaufnahme der Gefallenen. „Servis Dei poenitentia una est" (Mand. II, 4, 1, vgl. Clem. Al. Strom. II, 13, 57, p. 419 P.; Tertull. de poenit. 7). Indessen schwankten die Grundsätze theils über die Sünden, welche überhaupt die Möglichkeit, den Frieden der Kirche wieder zu erlangen, ausschliessen, theils über die Beschränkung auf einmalige Wiederaufnahme. Mit Rücksicht auf die vorgefallene Verfolgung, aber auch andere Versündigung und Fall in Irrlehre empfiehlt z. B. Dionys von Corinth (Euseb. 4, 23) Wiederaufnahme ohne besondere Einschränkung, und der Brief der Gemeinden von Lugdunum und Vienna (Euseb. h. e. 5, 2) rühmt die Milde der Confessoren gegen die Gefallenen; nach Harnack (RE 8, 421) bezöge sich die fürbittende und unterstützende Sorge der Confessoren nur auf solche, welche noch in der Verfolgung selbst Gelegenheit gehabt hatten, ihre ursprüngliche Verleugnung factisch wieder gut zu machen; das ist allerdings nicht des Eusebius Meinung (h. e. V, 2), aber die beigebrachten Stellen h. e. V, 1, 26. 45. 46. 48. 49 sollen nur dies besagen.

Feste Bestimmungen über die Busszeit der poenitentes und über die Formen des Verfahrens finden wir im 2. Jahrhundert noch nicht ausgeprägt. Für die Wiederaufnahme ist das Wesentliche das Bekenntniss des Pönitenten, die sog. Exomologesis, zu der allerlei äusserliche Demüthigungen angesichts der Gemeinde hinzukommen, um dieser den Ernst der Reue und des Verlangens nach der kirchlichen Gemeinschaft zu beweisen und zugleich ihr Mitleid anzurufen: Fasten, Kasteiung in Sack und Asche, Lumpen und Schmutz, Liegen auf der Erde, Gebete, Kniefälle, besonders vor den Geistlichen,

Thränen, Seufzer, Deprecationen bei den einzelnen Gemeindegliedern, namentlich bei besonders angesehenen, wie den Confessoren. In dem ganzen Gebahren sollte der durch den Sündenfall beleidigten Gemeinde eine Genugthuung (satisfactio) geleistet werden. Dem entsprechend ist zunächst die Absolution, wodurch die Excommunication aufgehoben wird, ein Act der Gemeinde; die Entwicklung der Verfassung aber bedingt, dass sie durch den Bischof im Namen der Kirche ertheilt wird.

Da nun aber die christliche Gemeinschaft diejenigen in sich fasst, welche in der Taufe Vergebung ihrer früheren Sünden empfangen haben, welche auch in dieser christlichen Gemeinschaft die Mittel finden, tägliche Verfehlungen durch tägliche Busse, Gebet (5. Bitte), Fasten und kirchliche Oblationen zu sühnen, mithin sich im Gnadenstand bei Gott zu erhalten, so wird die Ausschliessung der Gefallenen aus der Kirche auch zu einer Ausschliessung von den Mitteln des Heils, und die von der Kirche gewährte Verzeihung erscheint zugleich als auch in Gottes Augen sündenvergebend (wenn auch nicht ohne Restriction), und die der beleidigten Kirche geleistete Genugthuung ist man geneigt, als eine meritorische Leistung an Gott anzusehen. Es bildet sich die Vorstellung von der sog. Schlüsselgewalt der Kirche aus und zwar näher einer Schlüsselgewalt, welche vor Allem dem Bischof zusteht. Der Ausdruck, welcher aus Mt 16, 19 f. stammt, hat dort eine andere Bedeutung; aber das Binden und Lösen ist früh zusammengefasst worden mit Joh 20, 23, dem Sündenbehalten und Vergeben.

Für die kirchliche Entwicklung war nun die montanistische Bewegung von grosser Bedeutung. Diese trat der in der Kirche wachsenden Neigung zu grösserer Milde in Aufnahme der Gefallenen und zugleich der sich bildenden Anschauung von der Schlüsselgewalt der Bischöfe mit verschärften Forderungen gegenüber. Sie verwarf nämlich die sogenannte zweite Busse (die, welche zur Taufe führte, ist die erste) überhaupt, nicht nur bei Mord und Abfall vom Christenthum, wo diese strenge Ansicht auch sonst Vertreter hatte (Tertullian setzt sie auch bei seinen antimontanistischen Gegnern als geltend voraus, de pudic. 5 fin. 12 fin. 19 fin. u. ö.), sondern auch bei Fleischessünden. Insbesondere bekämpft Tert. eine Erklärung des römischen Bischofs (Zephyrinus oder auch Kallistus, s. u.), dass er dem Ehebruch und der Hurerei auf Grund geleisteter Busse Verzeihung gewähre; ob mehr als einmal, also auch bei Rückfall, wird nicht gesagt, aber es handelt sich wahrscheinlich nur um die sogenannte zweite Busse.

Zugleich aber richtet sich die Polemik des Montanisten Tertullian auch gegen den Anspruch gerade des Bischofs auf die Schlüsselgewalt. Er gesteht zwar den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel und Bewahrern apostolischer Ueberlieferung eine gewisse Disciplinargewalt, aber nicht die potestas apostolorum, die potestas solvendi et ligandi zu, sowenig sie im Besitz der Prophetie und Wundergewalt der Apostel sind. Allerdings hat die Kirche die Gewalt, Sünden zu vergeben; aber die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach besteht nicht in der Zahl der Bischöfe, sondern der heilige Geist ist die eigentliche Substanz der Kirche; ihm, Gott selbst, kommt es zu, Sünde zu vergeben. Das Organ des Geistes aber ist der montanistische Prophet als willenloses Organ Gottes. Der Herr, nicht der Knecht, hat zu entscheiden. Die Institution der Bischöfe gibt also kein Recht dazu, ihre Entscheidung wäre menschliche Anmassung; im Propheten ist sie reiner Act Gottes. Aber in diesen seinen Propheten erklärt nun eben der Geist: „potest ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alii delinquant“. Dabei ist hier der Unterschied zwischen dem von der Kirche gewährten Frieden und der göttlichen Sündenvergebung entschieden festgehalten; denn indem der Busse hier die reconciliatio der Kirche versagt wird, soll der Bussfertige nur um so mehr zur Demüthigung vor Gott geführt werden: „si pacem hic non metit, apud dominum seminat“ (de pudic. 3).

In Rom erhob sich Hippolytus (refut. 9, 12) gegen die laxen Grundsätze hinsichtlich der Gefallenen, wie sie Kallistus geltend machte und zwar eben mit Bezug auf Fleischessünden (daher wahrscheinlich an ihn bei Tertullian a. a. O. zu denken ist, da Hippolyt ausdrücklich sagt, er zuerst [πρῶτος] habe jenen Grundsatz aufgestellt). Blickt in dieser Milde, welche den Hippolyt (in Verbindung mit dem dogmatischen Gegensatz gegen die patripassianische Ansicht) zur schismatischen Stellung (Festhaltung der alten Strenge) trieb, der Druck, den die Zunahme der Kirche in der Welt übte, hervor, so zugleich in der andern Behauptung des Kallistus das Gewicht, welches gegenüber der subjectiven Beschaffenheit der Personen auf die Institution selbst fällt: nämlich in der Behauptung, ein Bischof dürfe, auch wenn er Todsünde begangen, nicht abgesetzt werden. Das durch jene Differenz hervorgerufene Schisma in Rom scheint sein Ende gefunden zu haben, als Hippolytus als schismatischer Presbyter oder Gegenbischof zugleich mit seinem Gegner, dem Bischof Pontian, nach Sardinien verbannt wurde (235; vgl. S. 201 u. die Liter. S. 211).

Der Kampf der rigoristischen gegen die den Verhältnissen

Rechnung tragende Richtung geht aber weiter und tritt wieder (in Rom und Nordafrika) hervor, als die grosse Zahl der in der decianischen Verfolgung Gefallenen die Frage brennend machte. Sie verbindet sich aber auch jetzt, wie bei der montanistischen Opposition Tertullian's, mit einer gewissen Opposition gegen die wachsende monarchische Macht der Bischöfe. Die Erhebung Cyprian's zum Bischof von Carthago (248) erfuhr Widersprüche, die widerstrebenden 5 Presbyter (unter ihnen Novatus) weihten eigenmächtig einen Felicissimus zum Diakon. Cyprian wurde durch die ausbrechende decianische Verfolgung gehindert, dagegen einzuschreiten, und seine Zurückziehung in die Verborgenheit wurde von den Gegnern benutzt. Einer zur Visitation und Regelung der Armenpflege von Cyprian beorderten Commission widersetzte sich Felicissimus als gegen einen Eingriff in die Rechte der Diakonen. Cyprian schloss ihn und seine Freunde von der Kirchengemeinschaft aus. Nun verleugneten viele Christen in der Hitze der Verfolgung und begehrten baldige Wiederaufnahme. Cyprian dachte von Haus aus, unter Einfluss Tertullian's und der bisher vorherrschenden Ansicht der nordafrikanischen Kirche, rigoristisch, kam aber doch unter dem Eindruck der Verfolgung davon zurück und begehrte nur die Einhaltung einer ordentlichen Busszeit, Leistung von Busse und Genugthuung und Reconciliation erst nach einer geordneten Untersuchung und Entscheidung durch Bischof und Gemeinde nach geendigter Verfolgung und Rückkehr des Bischofs. Die Gefallenen aber suchten, wie üblich, die Fürsprache der Confessoren, welche mit dem persönlichen Ansehen ihrer Bekennerverdienste in einem gewissen Gegensatz gegen das amtliche Ansehen stehen. Diese gaben den darum Bittenden libelli pacis, und die opponirenden Presbyter nahmen auf Grund derselben ohne Weiteres auf. Cyprian gab nach, dass die so Empfohlenen in periculo mortis bei jedem Presbyter, im Nothfalle auch bei jedem Diakon beichten und die Reconciliation erhalten könnten; und das nach seiner Rückkehr gehaltene Generalconcil bestimmte hinsichtlich der weniger gravirten libellatici (S. 203), dass sie, wenn sie sich bussfertig erwiesen, aufzunehmen seien, den schwerer Gefallenen aber sollte bei deutlicher Busse in tödtlicher Krankheit Absolution ertheilt werden. Die excommunicirte Partei des Felicissimus erhob einen Gegenbischof Fortunatus, das Schisma aber erlosch noch vor Ende des Jahrhunderts. Auf der Synode von 252 aber wurde endgültig ohne Einschränkung auf die Todesgefahr allen bussfertigen Gefallenen die Reconciliation zugestanden (Cypr. ep. 57).

Der novatianische Streit in Rom war es, welcher hierauf einwirkte. Nach dem in der decianischen Verfolgung erfolgenden Märtyrerthum des römischen Bischofs Fabian machte eben diese Verfolgung die Wahl eines Nachfolgers 1½ Jahre lang unmöglich. Unter dem während dieser Vacanz die Geschäfte führenden Collegium der Presbyter und Diakonen ragte der Presbyter Novatian (griechisch meist Νοουάτος), ein an theologischer Bildung ausgezeichneter Mann, hervor (wie er denn mit Carthago und Cyprian die Correspondenz der Gemeinde führte). Als nun 251 Cornelius zum Bischof von Rom erhoben wurde, stellte die in der Minorität gebliebene Gegenpartei, zu welcher auch die angesehensten Confessoren gehörten, sofort den Novatian als Gegenbischof auf; er war der Candidat der strengeren Partei, welche manche Beschuldigung gegen Cornelius erhob, unter Anderem, dass er mit Bischöfen, welche geopfert hatten, Verbindung eingegangen und in der Wiederaufnahme des Bischofs Trophimus um der Menge der wieder zu gewinnenden Anhänger desselben willen die strengeren Grundsätze preisgegeben habe (Cypr. ep. 55, 10 sq.). Cornelius schloss auf einer römischen Synode, Sommer 251 (60 Bischöfe nach Euseb. h. e. 6, 43), Novatian aus der Kirchengemeinschaft aus und erklärte, dass allen Gefallenen das Arzeneimittel der Busse zu gewähren sei. Die Gegenbemühungen des Novatian hatten zwar in Carthago keinen Erfolg — hier war Cyprian durch die Verhältnisse selbst genöthigt worden, von der ursprünglichen Strenge nachzulassen, die Möglichkeit der Wiederaufnahme der Gefallenen zuzugestehen, und hatte desshalb auch Cornelius anerkannt, und die Syn. von 251 hatte einen Mittelweg eingeschlagen —, wohl aber anderwärts, wie denn Fabius von Antiochien und andere sich für ihn erklärten. Der Presbyter Novatus von Carthago, bisher auf Seite der laxen Partei des Felicissimus, kam jetzt nach Rom und trat auf Novatian's Seite. Anderseits aber gelang es dem Cornelius und Cyprian, die in Rom angesehenen Confessoren Maximus u. A. von Novatian abzuziehen und zum Frieden mit Cornelius zu bewegen (sie wollen um des Friedens und des Nutzens der Kirche willen alles Andere zurückstellen [ep. 53]).

Von dem anfänglichen Streitpunkte, Behandlung der in der Verfolgung Gefallenen, gingen die Novatianer bald zu dem allgemeinen Grundsatz der Nichtwiederaufnahme aller in Todsünden Gefallener fort, deren Reconciliation zugleich a) ein dem Urtheil Gottes Vorgreifen und b) eine die Herrlichkeit der Kirche als der Gemeinde der Heiligen verunreinigende, das wahre Wesen der Kirche aufhebende Massregel sein würde; denn die wahre Kirche ist die

Gemeinschaft Aller, die wirklich durch die Taufe Vergebung der Sünden haben, schon in der Gnade stehen und rein sind (Καθαροί). Alle Gefallenen sind nur der Barmherzigkeit Gottes zu überlassen, deren Werk nicht an die kirchliche Sündenvergebung gebunden ist. Diesem Kirchenbegriff aber tritt der für das Einleben der Kirche in der Welt und ihre pädagogische Aufgabe praktischere, wenn auch nach einer Seite hin minder ideale siegreich gegenüber: die Kirche als Institution ist Inhaberin aller der Heilsmittel, ohne welche Niemand das Heil erlangt: extra ecclesiam nulla salus; indem der bussfertige Gefallene aufgenommen wird, wird ihm damit die Seligkeit noch nicht garantirt, aber er wird in den Zusammenhang der Mittel gestellt, welche für Erlangung der Seligkeit unumgänglich sind. Damit vollendet sich die Consolidation der Kirche als leitender Macht, und insbesondere des Episkopats als richtender Gewalt in derselben, während die Nachsicht hinsichtlich der Gefallenen in der That den Bestand der Kirche rettete. Indem nun die Novatianer nur in ihrer Gemeinschaft die wahre, weil reine Kirche sahen, andere kirchliche Gemeinden also nicht anerkannten, übten sie grundsätzlich die Praxis, die zu ihrer Gemeinschaft Uebertretenden zu taufen (s. u.).

Novatianische Gemeinden entstanden in fast allen Theilen des Reiches, erfreuten sich später wegen ihrer strengen Haltung und eifrigen kirchlichen Rechtgläubigkeit (im arianischen Streite) einer verhältnissmässig günstigen und freundlichen Beurtheilung seitens der grossen Kirche, und erhielten sich in ihren Resten bis ins 5. und 6. Jahrhundert.

Auch weiterhin und namentlich wieder in der diokletianischen und maximinischen Verfolgung machten sich differente Grundsätze der Disciplin geltend und führten namentlich in Rom unter den Bischöfen Marcellus und Eusebius und ihrem Gegner Heraklius zu leidenschaftlichen, die römische Gemeinde mit Auflösung bedrohenden Kämpfen, welche mit der Verbannung des Eusebius wie des Heraklius endigten (Langen, Gesch. der röm. K. I, 379). — In Spanien zeigen die Kanones der Synode von Elvira (Conc. Eliberitanum al. Illib.) c. 305 die Fortdauer sehr strenger Grundsätze über die Busse, indem sie für eine Reihe schwerer Sünden die Absolution auch auf dem Todtenbette verweigern; dagegen vertritt das Pönitentialschreiben des Bischofs Petrus von Alexandria zur Zeit der diokletianischen Verfolgung (bei Routh rel. s. IV, 23) sehr nachsichtige Grundsätze, indem hier — motivirt durch die schon drei Jahre anhaltende Verfolgung — den in

der Verfolgung Gefallenen unter Berücksichtigung grösserer oder geringerer Verschuldung noch während der Verfolgung der Weg zur Wiederaufnahme eröffnet wird; die, welche sich durch Bestechung der Beamten vor Verfolgung sichern, werden ebenso wie die, welche sich durch Flucht unter Preisgebung ihrer Habe der Verfolgung entziehen, in Schutz genommen; dagegen richtet sich der Tadel gegen diejenigen, welche sich zum Märtyrerthum gedrängt und dann doch den Muth verloren und verleugnet haben. Solche Kleriker, auch wenn sie sich dann wieder ermannt haben, sollen nicht weiter Kleriker sein dürfen. Das damals in Aegypten aufkommende meletianische Schisma, entstanden durch den Streit des Bischofs Meletius von Lykopolis in der Thebais gegen den Bischof Petrus, zeigt wieder die Verbindung von verschiedenen Disciplinar-Grundsätzen hinsichtlich der Gefallenen, sowie verschiedenen Grundsätzen über die Berechtigung, sich durch Flucht der Verfolgung zu entziehen, mit Oppositionstendenzen auf dem Verfassungsgebiet, hier, wie es scheint, gegen das übergreifende Ansehen des Bischofs Petrus von Alexandria, resp. Rivalität und willkürliche Eingriffe in dessen Metropolitanstellung. Die Spaltung machte noch dem Athanasius zu schaffen und verwickelte sich mit den beginnenden arianischen Streitigkeiten noch längere Zeit, obwohl die Synode von Nicäa sie in moderirter Weise beizulegen gesucht hatte (s. RE 9, 534—537).

Die Grundsätze hinsichtlich der Behandlung der Büssenden stellen sich allmählich so fest, dass diese eine Reihe von Stadien durchmachen müssen: 1) erscheinen sie als προσκλαίοντες oder χειμάζοντες, im Vorhofe der Kirche die Eintretenden um Fürsprache bei Gott und dem Bischof bittend, 2) dann als ἀκροώμενοι, audientes, welche der Predigt und Schriftvorlesung im Gottesdienste an einem besondern Orte beiwohnen durften, 3) als ὑποπίπτοντες, substrati, welche auch am Gebet knieend Theil haben durften — an der ganzen missa catechum., nach deren Beendigung der Bischof ihnen die Hand auflegt, endlich 4) als συνιστάμενοι, consistentes, welche bereits der Feier der Eucharistie stehend zusehen durften. Für die einzelnen Stufen ein ein- oder mehrjähriger Zeitraum, am Schlusse das öffentliche Sündenbekenntniss, Handauflegung des Bischofs, Bruderkuss und Zulassung zur Eucharistie (Can. Ancyr. 5. Can. Nic. 11).

IV. Der Streit über die Ketzertaufe.

Quellen: Die Briefe Cyprian's (s. u.) — Mattes in ThQ 1849 u. 1850; Höfling, a. a. O. I, § 19; Steitz, in RE 7, 652 ff.; Grisar in ZkTh 1881.

Wo das entscheidende Gewicht auf die Institution der Kirche und den Zusammenhang des Individuums mit ihr und ihren

Heilsmitteln gelegt wird, da scheint es selbstverständlich zu sein, dass nur die unter der anerkannten Autorität dieser Kirche stehenden von ihr selbst verwalteten Heilsmittel von ihr anerkannt werden. Dennoch kommt in dem Streite über die Ketzertaufe schliesslich eine andere Anschauung zum Sieg.

Durch zahlreiche Zeugnisse am Ende des 2. Jahrhunderts wird die weite Verbreitung der Anschauung bestätigt, dass die in ketzerischen Gemeinschaften geübte Taufe nicht als eine wirkliche Taufe anzusehen sei, Leute also, welche aus solchen zur katholischen Kirche übertreten wollen, gleich andern Ungetauften, die Taufe der Kirche erst zu empfangen haben. Tertullian (de bapt. 15): „non idem deus nobis et haereticis, nec unus Christus; ideoque nec baptismus unus, quia non idem". Clem. Al. Strom I, 19: die ketzerische Taufe ist nicht das eigentliche ächte Wasser. Ebenso die Ueberlieferung der nordafrikanischen Kirche, wo eine Synode unter Agrippinus (200—20) den Grundsatz ausdrücklich feststellte: „baptizandos eos qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt" (Cypr. ep. 73 ad Jubaianum). Ebenso war dies in der kleinasiatischen Kirche stehende Tradition, und die Synoden von Ikonium und Synnada (um 230—235) erklärten ausdrücklich die von einem Ketzer verrichtete Taufe für ungültig (Firmilianus v. Caes. in Cypr. epp. 75, Euseb. 7, 7).

Gegen diese soviel wahrnehmbar constante und allgemeine Praxis machte sich in Rom Mitte des 3. Jahrhunderts die andere geltend, dass nämlich, falls in der haeretischen Gemeinschaft auf die Dreieinigkeit oder den Namen Jesu getauft worden, eine solche Taufe von der katholischen Kirche anzuerkennen und nur (wie bei den Pönitenten) durch Handauflegung beim Uebertritt zu ergänzen sei. Das Auftreten der Novatianer in Rom, welche, ihre Gemeinschaft als die wahre Kirche ansehend, die zu ihnen Uebertretenden tauften, scheint zum Entbrennen des Streites wesentlich beigetragen zu haben, in welchem Stephanus von Rom (253—57) die römische Anschauung vertrat und ihretwegen dem Bischof Firmilian von Cäsarea und andern kleinasiatischen Bischöfen die Kirchengemeinschaft aufkündigte, darüber aber auch mit Cyprian in heftigen Zwiespalt kam. Zwei kirchliche Versammlungen in Carthago 255 und 256 erklärten sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe. Die Gesandten der letzteren Versammlung wurden vom römischen Bischof Stephanus gar nicht vorgelassen, und zwischen den beiden Kirchenhäuptern entstand heftiger Kampf. Eine dritte grosse Kirchenversammlung sämmtlicher nordafrikanischen Provinzen im Herbst

256 trat Cyprian's Ansicht bei, und erkannte den Gesichtspunkt dieses als richtig an: „neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in s. ecclesia constitutum". Wie kann einer (der häret. Kleriker), der den heiligen Geist verloren hat, geistliche Handlungen vollziehen (spiritalia agere), geben, was er nicht selbst besitzt! Unser Verfahren ist kein rebaptizare, sondern ein baptizare. Dagegen fasste Stephanus die kirchliche Handlung an sich in ihrem objectiven Charakter, abgesehen von dem Charakter der Gemeinschaft, in welcher und durch deren Organe sie ausgeführt wird, ins Auge: „Qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati iudicentur" (vgl. den von Hippolyt bekämpften Grundsatz des römischen Bischofs, dass ein sündiger Bischof doch als Bischof anzuerkennen sei, S. 273).

Cyprian hielt seinen Standpunkt fest. Firmilian in seinem Briefwechsel mit Cyprian erging sich in sehr herben Worten gegen die stultitia des Stephanus, der sich doch der successio Petri so rühme. Dionysius von Alexandria missbilligte das Verfahren des Stephanus und suchte zum Frieden zu wirken. Eine klare Lösung fand der Streit damals nicht, aber nach Stephanus' Tode in der Valerianischen Verfolgung (257) trat er zurück. Doch die römische Anschauung gewann in der Folgezeit mehr Boden. Das Concil von Arles (314) billigte sie, doch mit der Bestimmung und Beschränkung, dass man nur dann sich mit Handauflegung bei Aufnahme eines Häretikers begnügen solle, wenn er, nach dem Taufsymbol gefragt, die befriedigende Antwort gibt, aus welcher zu erkennen ist, dass er auf Vater, Sohn und Geist getauft ist; dagegen soll er getauft werden, wenn er auf jene Frage nicht die Trinität nennt. Im Wesentlichen so auch die Entscheidung zu Nicäa, wobei jedoch in der Folgezeit immer Häretiker, welche auf wesentlich fremdem Glaubensboden stehen, und solche, welche hinsichtlich des correcten Trinitätsglaubens Anstoss erregen, ausgenommen werden, weil eben hier eine correcte Taufe nicht vorauszusetzen sei. Im scheinbaren Widerspruch mit der Anschauung von der allein seligmachenden Kirche, aber im Grunde doch durch einen ganz richtigen Instinkt, wenn vom katholischen Kirchenbegriff aus betrachtet, siegt also hier die Anschauung, welche den Bestand und das Wesen der Kirche nicht in den Personen, sondern in den objectiven Institutionen, also auch der objectiven Form des Sacraments gewährleistet sieht.

9. Der Gottesdienst und die religiöse Sitte.

I. Der sonntägliche Gottesdienst.

Quellen (vgl. S. 245): Die Liturgien im 2., 7. und 8. Buch der apostolischen Constitutionen, im letzteren eine aus mehreren in einander geschobenen Formularen bestehende Liturgie. — Die 5. sog. mystagogische Katechese des Bischofs Cyrill von Jerusalem (Mitte des 4. Jahrh.) gestattet Schlüsse auf den Ausgang bereits der 1. Periode. In den zahlreichen in späterer Zeit schriftlich fixirten Liturgien, von denen die von H. Ludolf 1691 zuerst herausgegebene äthiopische eine besonders alterthümliche Grundlage zu haben scheint, sind unzweifelhaft alte Bestandtheile erhalten. Hauptsammelwerk: Assemani; Daniel u. A. s. oben S. 20 Nr. 4; Neale, Tetralogia liturgica, Lond. 1841; Bunsen, Analecta Antenicaena III; J. L. König, Die Hauptliturgien der alten Kirche, Neustrel. 1865. — Bearb.: Th. Harnack (S. 69); F. Propst (kath.), Liturgie der 3 ersten Jahrh., Tüb. 1870; Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche vom 2.—4. Jahrh. (ZprTh 1885, 214—235, 307—321); H. A. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesdienstes, Freib. 1887 (1—57).

Mit der Consolidation der altkatholischen Kirche in Verfassung und Disciplin geht auch die Ausgestaltung festerer und gleichmässiger Formen des Gottesdienstes Hand in Hand (vgl. oben S. 123 ff.). Von entscheidender Bedeutung dafür war

1. die Trennung des heiligen Abendmahls von den Agapen und seine Verbindung mit den Erbauungsversammlungen. Ob dafür eine zeitweilige Einstellung der dem Verdachte leicht ausgesetzten und mit übler Nachrede bedachten Agapen in Verfolgungszeiten von Einfluss gewesen, mag dahingestellt bleiben. Aus dem bekannten Brief des Plinius an Trajan (s. o. S. 168) kann das nicht, wie gewöhnlich geschieht, geschlossen werden; denn dort sind es nicht inquirirte Christen, die Geständnisse machen, sondern verleugnende, welche erklären, Christen gewesen zu sein, es aber nicht mehr zu sein, und welche nun sagen, sie hätten auch an den gemeinsamen (unschuldigen) Mahlzeiten (Agapen) seit der Erneuerung des Verbots der Hetärien nicht mehr Theil genommen. Daraus folgt nicht, dass die Christen ihre Agapen eingestellt hätten, sondern eher das Gegentheil (s. Gottschick a. a. O. S. 216 f.; Fr. Arnold in d. Studien und Skizzen aus Ostpreussen I, 1887, S. 276 f.). Die Didache setzte einerseits noch den Zusammenhang der Abendmahlsfeier mit den Agapen voraus (Did. 9 und 10), kannte aber anderseits bereits die Eucharistie als die Hauptsache in dem sonntäglichen Gottesdienste (c. 13); und so finden wir es bei Justin (ap. I, 67), wo das Abendmahl als wesentlicher Bestandtheil des sonntäglichen Gottesdienstes (sowie als erste Communion im Anschluss an die Taufhandlung, ib. 65) erscheint, ohne dass der Agapen ausdrücklich, oder

mehr als nur andeutungsweise gedacht würde. Die Verbindung wird sich allmählich gelöst haben, die Agapen (die δεῖπνα ποικίλα Lucian's) dauern fort, und zwar als Liebesmahle mit gemeinsamen Beiträgen, unter religiöser Ansprache, Gebet und Gesang, und so dass auch Priestern und Armen, den gefangenen Bekennern, Antheil an den dazu zusammengebrachten Gaben zugeschickt wird (Tertull. apol. 39; ad Martyr. 2: „imo et quae iusta sunt caro non amittit per curam ecclesiae et agapen fratrum"; de baptismo 9; in montanistisch feindlicher Stimmung de ieiunio 17). Ausartung in üppige Gelage findet sich ein. Trotz wachsender Verweltlichung zeigt sich der festgehaltene geistliche (cultische) Charakter darin, dass man Agapen in Kirchen abhielt, was dann das Laodicenische Concil des 4. Jahrhunderts verbot (c. 28), ohne den Gebrauch ausrotten zu können (can. 74 der Quinisexta). Besonders in Verbindung mit Todtenfeier und Märtyrerfesten sind sie beliebt. Es finden sich aber auch unter dem Titel Agapen private Unternehmungen im Sinne wohlthätiger Speisungen, etwa im Sinne von Luc 14, 13 (welche später gegen die Uebergeistlichkeit der Eustathianer, die daran nicht Theil nehmen wollten, in Schutz genommen werden, Syn. Gangr. c. 11).

2. Sodann kommt in Betracht, dass auf dem Boden der griechisch-römischen Welt der christliche Gottesdienst, der in der Eucharistie gipfelt, unwillkürlich unter den Gesichtspunkt der Mysterienfeier gestellt wird, nach Art der griechisch-asiatischen Mysterien. Dies kündigt sich schon bei Justin an, der in den Mithras-Mysterien eine von den Dämonen zum Voraus veranstaltete Nachäffung des Mysteriums von Brod und Wein findet (apol. I, 66, vgl. Dial. c. Tryph. 70. 78). Ganz und gar aber zeigt sich Clemens Alexandr. von diesem Gesichtspunkte bei der Beurtheilung der christlichen Heilsgüter der Erleuchtung, Weihung und Vollendung beherrscht (vgl. Bratke in StKr 1887, 647 f.), und Tertullian urtheilt nicht anders (de praescr. haer. 40). Wird aber die christliche Erbauungsversammlung zur Mysterienfeier, so gilt sie nur den Eingeweihten, wie denn in Justin's Schilderung jede Spur von Zulassung Ungetaufter fehlt (die in der apostolischen Zeit bei den Erbauungsversammlungen unbedenklich vorausgesetzt wird), weil hier das Schwergewicht — der eigentlich cultische Charakter — im Mysterium der Eucharistie ruht.

3. Anderseits aber waren Schriftvorlesung und -Auslegung ein zu wichtiges Mittel zur Heranziehung und Einführung in den christlichen Glauben, zur völligen Gewinnung, zu fortgehender Missionsthätigkeit, als dass davon alle Ungetauften grundsätzlich ausge-

schlossen bleiben konnten. Wenn nicht gerade Verfolgungszeiten zu besonderer Vorsicht nöthigten, musste namentlich die aus der erbaulichen Auslegung der Schrift und Ansprache sich entwickelnde Predigt als ein mächtiges Mittel auch für noch nicht Entschiedene angesehen werden, und vor allen war es das Institut des Katechumenats (s. o.), dessen pädagogische Bedeutung die Kirche nöthigte, diese Novizen des Christenthums schon vor der Taufe nicht nur unter den didaktischen, sondern auch den erbaulichen Eindruck christlicher Gemeindeversammlungen zu stellen. Es ward daher ein allgemein zugänglicher Theil des Gottesdienstes (missa catechumenorum) und ein mysteriöser (missa fidelium) für die Eingeweihten und vollberechtigten Gemeindemitglieder unterschieden, so aber, dass das Ganze seinen cultischen Schwerpunkt in letzterem, nämlich der Eucharistie, hatte, auf welche sich die Feier zuspitzte.

4. Mit dieser Unterscheidung hängt die Praxis der sogenannten Arcandisciplin zusammen, wonach gewisse Cultustheile, Gebräuche und Formeln, nämlich die Abendmahls-Gebräuche und -Formeln, die Taufhandlung und das Taufbekenntniss, das Gebet des Herrn und einiges Andere als Stücke des Geheimdienstes behandelt und darum vor Uneingeweihten auch nicht einmal offen und rückhaltslos besprochen wurden. Justin hatte noch unbefangen von der Tauf- und Abendmahlshandlung den heidnischen Lesern gegenüber geredet. Aber die durch die Zeiten der Verfolgung ohnehin nahegelegte Geheimhaltung dieser Dinge, durch die oben bezeichnete Anschauung (No. 2) wesentlich befördert, beginnt seit Tertullian's Zeit sich durchzusetzen und erlangt den Höhepunkt der Entwicklung in der folgenden Periode (4. und 5. Jahrh.), wo die Kirchen Massen von Ungetauften und für das Christenthum Interesse Zeigenden, aber von der Taufe sich noch Zurückhaltenden aufnehmen mussten. Für die Behandlung der Katechumenen ergab sich daraus das Verfahren, dass ihnen erst zuletzt in der Vorbereitungszeit diese Dinge, insbesondere das Glaubensbekenntniss und zwar nur mündlich und als geheim zu haltendes, überliefert wurden (Rothe, De discipl. arcani, Heidelb. 1841; Bonwetsch in ZhTh 1873; v. Zezschwitz in RE I, 637 ff.; Zahn, ZWL II, 316 f.).

5. Weiter ist für die Entwicklung des christlichen Gottesdienstes das Aufkommen des specifischen Priesterbegriffs (S. 246 f.) von Bedeutung gewesen, welches eine Umbildung der Anschauungen vom Wesentlichen des Gottesdienstes mit sich bringen musste. War der ursprünglichen noch bei Tertullian (de orat. c. 23) sehr entschieden durchklingenden Idee nach der Gottesdienst geist-

liches Selbstopfer der Gemeinde im Gebet, wobei der Werth der dem Schöpfer aus seinen Gaben dargebrachten Oblationen nur darin bestand, dass sie Ausdruck der freien Selbsthingabe der opfernden Gemeinde waren (vgl. Iren. adv. haer. 4, 18), so begann nun mit dem Priesterbegriff der Opferbegriff eine andere Wendung zu nehmen. Die Eucharistie erscheint als das vom Priester dargebrachte Opfer (sacrificium offerre, Tert. de cultu fem. 11; s. celebrare, Cypr.), als dominica hostia, als an sich durch ihren objectiven priesterlichen Vollzug werthvolle Opferhandlung (s. u. No. 7).

6. Von den von Justin bereits genannten Elementen des Gottesdienstes: Schriftvorlesung, Predigt, Gebet, Eucharistie, bilden die beiden ersten den Kern der missa catech., womit aber auch Gebetselemente und schon früh Psalmodie sich verbinden; das Kirchengebet nach Entlassung der Katechumenen und Büssenden, welches die Gemeinde stehend und nach Osten gerichtet vollzieht, wohl so, dass Einer betet und die Gemeinde respondirt, bildet den Uebergang zur Eucharistie. Typus ist die Gottesdienstordnung im 2. B. der apost. Constitutionen. Was die einzelnen Elemente des Gottesdienstes betrifft, so ist 1) Psalmen- und Hymnengesang in den Gemeindeversammlungen wie bei den Agapen und im christlichen Hause früh daheim. Biblische Psalmen, besonders aber auch eine Anzahl kurzer biblischer Stellen, wie das Trishagion (Jes 6) und von neutestamentlichen das Magnificat (Luc 1, 46 f.), Benedictus (Mt 21, 9), Nunc dimittis (Luc 2, 29), die kleine (Offenb. 1, 6) und die grosse Doxologie (Luc 2, 14) werden benützt. Gnostiker haben frei gedichtete griechische Hymnen eingeführt (Bardesanes, Harmonius), aber auch schon die Gesänge, welche die Christen zu Plinius' Zeiten Christo als ihrem Gotte sangen (in Wechselgesang oder mit hypophonischen Responsorien der Gemeinde) können solche gewesen sein. Der Gemeindegesang war wohl recitativisch. Schon Ignatius soll Antiphonien (Wechselgesänge) eingeführt haben, woran das Sichere wohl das verhältnissmässig frühe Auftreten in der antiochenischen Kirche ist (s. d. f. Per., wo auch die Litteratur). 2) Schriftlection ist Vorlesung von Abschnitten des Alten Testaments und der Evangelien resp. der Ev.-Harmonie Tatian's in der syrischen Kirche (Just. apol. I, 67 τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν), der sich auch die anderer, nachapostolischer und in christlichen Kreisen hochgeschätzter, Schriften anschloss. (Die Const. apost. 2, 57 nennen vierfache Lesung, Gesetz

und Propheten und nach Gesang der Psalmen, wobei die Gemeinde respondirt, Evangelien und Episteln mit AG [Apostolos]). Die Abschliessung des Kanon führt zu bestimmter Aussonderung der kanonischen Schriften, neben denen jedoch noch lange manche hochgehaltene nachapostolische Erzeugnisse (Clemensbr., Barnabasbr., Hermas) den Charakter kirchlicher Vorlesebücher (ἀναγινωσκόμενα) behalten. In dem Herrschaftsgebiet der griechischen Sprache hat von Anbeginn an die Uebersetzung der siebenzig Dolmetscher das höchste Ansehen und steht im kirchlichen Gebrauch; aber daneben treten bereits im Osten die syrische Bibelübersetzung (die sog. Peschittho), im Abendlande die lateinischen (die angebliche Itala). Bibelcodices finden sich im Besitze der Gemeinden zu gottesdienstlichen Zwecken, sowie auch zum Privatgebrauch solcher, die keine besassen. Wohlhabende Christen bemühten sich in Verbindung mit Schriftkundigen um die Vermehrung der Exemplare (Origenes und dessen Freund Ambrosius; Pamphilus), deren Zahl in der diokletianischen Verfolgung sich als eine sehr bedeutende zeigt. Sie sind theils in den gottesdienstlichen Localen, theils von den Lectoren aufbewahrt worden (Routh, rel. II, 322), welchen die Schriftvorlesung im Gottesdienste oblag, wenn auch nicht ausschliesslich, da das Evangelium bald durch die Diakonen verlesen wurde, wobei die Gemeinde stehend zuzuhören hatte. 3) Aus der im Anschluss an die Schriftvorlesung erfolgenden einfachen parakletisch-prophetischen Ansprache (s. oben 2 Clem., S. 128) entwickelte sich jetzt die mehr kunstmässig ausgebildete Homilie oder Predigt, welche im grösseren Umfang eigentlich lehrhafter Verständigung dient, damit also nicht bloss die Erbauung, sondern auch die Ueberzeugung vom christlichen Glauben in seiner wachsenden theologischen Ausgestaltung fördern soll. Damit dringt bald auch die der höheren griechischen Zeitbildung entsprechende Rhetorik ein; das ex tempore reden wird zur Ausnahme, die besonders bemerkt wird. Origenes gibt für die Homilie das weithin wirkende Vorbild. Die Predigt im Gottesdienst geschieht durch den Bischof oder Presbyter, aber auch im Auftrag des Bischofs durch den Diakon, ja auch wohl noch durch hervorragende Laien (s. oben Origenes!). 4) Gebet tritt theils in kurzen Voten zwischen die einzelnen gottesdienstlichen Acte, theils schliesst es sich in längerer selbständiger Ausgestaltung an die Predigt an, theils vom Bischof, theils vom Diakon gesprochen. Das allgemeine Kirchengebet gehört in dem zur Zweiheit ausgebildeten Gottesdienst bereits als Anfang zur missa fidelium, ihm gehen aber verschiedene, die missa catech. abschliessende Gebete voraus für Katechumenen,

Energumenen, Pönitenten, nach welchen die betreffenden Kategorien entlassen werden.

7. Die Eucharistie, ursprünglich Bezeichnung aller der Danksagungsfeier, welche sich in Agape und Abendmahl vollzog (Didache 9 f.), wird zur solennen Bezeichnung des nun das Mysterium im Cultus bildenden Herrenmahls, welches auf das allgemeine Kirchengebet folgt. Die einfachen Vorgänge, wie sie Justin erkennen lässt, werden bald liturgisch mannigfaltiger entwickelt. Die Didache verlangte vor dem Brodbrechen und Danksagen das Bekennen der Sünden (14, 1; vgl. 4, 14), damit das Opfer der Christen rein sei, eine Exomologese, welche man nicht sowohl von einem öffentlichen cultischen Sündenbekenntniss vor Gott, als im Sinne von Jac 5, 16 von einem gegenseitigen Bekennen der Verfehlung gegen die Brüder wird verstehen müssen (vgl. den Zusammenhang von Did. 14, 1 und 27, auch ep. Barn. 19, 12), so dass sie mit dem Friedenskuss, mit welchem nach dem allgemeinen Fürbittegebet der eucharistische Act eingeleitet wird, aufs engste zusammenhing. Auch bei Iren. (1, 13, § 7; 3, 4, 2) finden wir die Spur dieses cultischen Bekennens, und nach der Schilderung im 2. Buch der Const. ap. c. 2 schliesst sich an die Darbringung der Gaben, welche von dem Diakon in Empfang genommen werden, die Mahnung zur Versöhnlichkeit und Warnung vor Heuchelei, worauf eben das osculum pacis folgt. Bei Tertullian und sodann wieder in der Liturgie des 8. Buchs der Constitutionen geht der Friedenskuss der Darbringung der Gaben voran. Nach der Zurichtung der Elemente und dem Kreuzeszeichen bilden das eigentliche Dankopfer- und Weihegebet, die Einsetzungsworte und die Elevation in dieser weiteren liturgischen Ausbildung die mit den verschiedenen Gebeten und Gesängen durchsetzten Elemente. Bischof oder Presbyter spendet das (gewöhnliche gesäuerte) Brot, mit den Worten σῶμα Χριστοῦ, der Diakon den mit Wasser gemischten Wein im Kelch mit den Worten αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς. Der Segen durch den Bischof über die knieende Gemeinde und das Entlassungswort des Diakons enden die Feier. Der ganze Act erscheint

1) wesentlich als ein Dankopfer-Act, bei welchem, wie für göttliche Offenbarung des Heils, so speciell für leibliche (die Gaben der Schöpfung) und geistliche Speise gedankt und für die Vollendung der Gemeinde und das Kommen des Reichs gebetet wird. Die Oblation der irdischen Gaben als Opfergaben (welche in der Agape ihre umfassendere Bedeutung hat, aber auch für die gottesdienstliche Eucharistie beibehalten wird) symbolisirt die

Hingabe der Gläubigen in Glauben und Liebe. Aber die Opfermahlzeit gibt 2) auch den Opfernden (sacramentlich) Antheil an der Gemeinschaft Christi, auch unter Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi, dient also zur Nährung und Erhaltung des neuen Lebens durch Gemeinschaft mit Christus, unter enger Vereinigung der Glieder auch unter einander, und so wird die Gemeinschaft am gesegneten Brot und gesegneten Kelch Unterpfand des kommenden Reiches Gottes und Speise der Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας, Ign. ad Ephes. 20, 2), indem die Elemente zu mystischen Trägern Christi oder des göttlichen Logos werden. Für diese zweite Seite der Eucharistie als Sacrament liegt die Anknüpfung in den dem Opferakt eingeflochtenen Einsetzungsworten, die wir schon bei Justin vorauszusetzen haben, und die Vollendung in der sogenannten ἔκκλησις (Iren. 4, 18, 5) oder ἐπίκλησις des heiligen Geistes, welche in allen alten Liturgien (ausser der römischen) auf die Einsetzungsworte folgt (vgl. Pfaff's Fragm. 2. z. Iren. I, 859 St.). Die theologischen Erklärungen aber dieses mystischen Vorgangs führen theils und im weiten Umfang auf eine symbolische Fassung, theils auf die Vorstellung, dass die Elemente durch die Weihung vom Logos gleichsam als seine leiblichen Organe angeeignet und in diesem Sinne sein Leib und Blut, und zu Trägern seiner Wirksamkeit werden (Justin), theils auf eine dynamische, durch den angerufenen heiligen Geist vermittelte Zueignung der Heilskräfte. Unter der veränderten (theurgischen) Auffassung des Opferbegriffs (s. oben No. 5) und des Priesterwerks spitzt sich dann die Vergegenwärtigung des sühnenden Leidens Christi bei der Eucharistie bereits dahin zu, dass nach Cyprian das Leiden Christi eben das Opfer ist, welches der Priester darbringe (ep. 63, 17 Hart.: quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio enim Domini sacrificium est quod offerimus, etc.). Kranken und Gefangenen werden nach der heiligen Feier die gesegneten Elemente in die Häuser gebracht; auch kommt es hier und da vor, dass von dem gesegneten Brot Etwas durch die Gemeindeglieder mit nach Hause genommen und in der Familie beim Morgengebete genossen wird. Theilnahme auch der Kinder (der getauften) finden wir in der afrikanischen wie in der orientalischen Kirche.

Eben mit dieser Wendung hängt dann auch zusammen, dass die Oblationen (wie überhaupt alle religiösen Leistungen) nun einen meritorischen Charakter annehmen Indem bei der Eucharistie für diejenigen, welche die Gaben dargebracht, gebetet wird, zieht man die Verstorbenen, insbesondere die Märtyrer, mit

in diese Gebetsgemeinschaft. Gemeindeglieder bringen an Stelle derselben die Opfergaben dar, so dass ihrer nun im Gebet gedacht wird. So bekommt denn die Oblation für die Verstorbenen den Charakter einer verdienstlichen Leistung, welche dem Darbringenden als gutes Werk angerechnet wird und denjenigen, für welchen sie dargebracht wird, unter die Kraft der priesterlichen Fürbitte stellt.

II. Der Festkreis.

Literatur: J. Bingham, Origines s. antiq. eccl. lat. ed. Grischovius. vol. IX. Hal. 1724. 4.; W. Augusti, Denkwürdigkeiten a. d. christl. Archäol. Bd. 1—3. Leipz. 1817—20; H. Alt, Das Kirchenjahr. 2. Aufl. 1860; Linsenmayer, Entw. d. kirchl. Fastendisciplin 1877; Th. Zahn, Gesch. d. Sonntags, Hann. 1878.

Vgl. K. L. Weitzel, Gesch. der Passahfeier der 3 ersten Jahrh., Pforzh. 1886; G. E. Steitz in StKr 1856 und Steitz-Wagenmann in RE II, 270ff.; Hilgenfeld, Der Paschastr., Halle 1860; E. Schürer, De controv. paschalibus, Lips. 1869 und ZhTh 1870.

Durch die kirchliche Auszeichnung des Sonntags ordnet sich nun der christliche Wochencyclus, in welchem der Sonntag als Freudenfest der Auferstehung Christi durch das Stehen (nicht Knieen) beim Gebet und die Freiheit von Fastenübung ausgezeichnet wird, der 4. und 6. Tag (Mittwoch und Freitag) aber in Analogie mit, aber zugleich in bewusster Abweichung von der jüdischen Sitte, am Montag und Donnerstag zu fasten, in Erinnerung an das Leiden Christi gefastet wird (Did. c. 8, 1. Herm. Sim. 5, 1). Es sind die dies stationum, die Wendepunkte in der Leidensgeschichte des Herrn, der Tag des Blutraths und des Kreuzes. Daneben aber ist nun bereits bedeutungsvoll die Grundlage eines christlichen Jahresfestcyclus.

Die Passahstreitigkeiten nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geben dafür einiges Licht. Hier zeigt sich

1. Die kleinasiatische Praxis, welche das christliche Passah entsprechend dem jüdischen Passahmahl am 14. Tage des jüdischen Monats Nisan feiert, auf welchen Wochentag dasselbe auch falle. An diesem Tage wird gefastet und dann gegen Abend das heilige Abendmahl als Passahmahl des neuen Bundes (σωτήριον πάσχα) festlich begangen. Man beruft sich darauf, dass der Herr an diesem Tage das Passah selbst mit seinen Jüngern gegessen habe (vor seinem demnach am 15. Nisan erfolgten Tode), und stützt sich auf die alte bis auf den Apostel Johannes zurückgehende Tradition der kleinasiatischen Kirche, die es immer so gefeiert habe: man sieht die Zeitbestimmung des mosaischen

Gesetzes auch für das christlich umgedeutete Passah als bindend an. Die Kleinasiaten sind also Quartodecimaner. Ob aber abweichend von dieser sogenannten judenchristlichen Auffassung die Hauptvertreter der kirchlichen, über Polycarp auf den Apostel Johannes zurückreichenden Tradition von vornherein die festgehaltene Beobachtung des 14. Nisan nicht durch den Vorgang des Herrn am letzten Abend, sondern vielmehr durch den am 14. Nisan erfolgten Tod des wahren Passahlammes Christi begründet, den 14. Nisan also vielmehr als Todestag Christi gefeiert haben, ist wenigstens zweifelhaft (Schürer a. a. O. 238 ff.).

2. In den übrigen Theilen der Kirche dagegen, dem ganzen lateinischen Abendlande, Aegypten, Palästina, auch Pontus u. s. w. verwirft man die Beobachtung (das τηρεῖν) des 14. Nisan (den man in der Regel als den Todestag Jesu ansieht) und verlangt, dass das die christliche Passahfeier einleitende Fasten an keinem andern Tage der Woche, als am Tage des Herrn beendigt werden soll, der Sonntag also das Fasten schliessen und die Passahfeier, d. h. das Passahmahl des neuen Bundes, die festliche Abendmahlsfeier bringen soll (Const. ap. 5, 19). Daraus ergiebt sich dann, dass für diese Betrachtung des christlichen Passah zwei Seiten heraustreten, indem sich für den eigentlichen Festtag (des Passahmahls) die Beziehung auf die Auferstehung der Bedeutung des Sonntags entsprechend vordrängt, für die vorbereitende Fastenzeit aber die auf die Leidenszeit (das christliche Passahopfer), womit dann zusammenhängt, dass dem Wort πάσχα (hebr. Päsach) die Deutung auf das πάσχειν früh untergelegt wird; Tertullian bezeichnet mit pascha sowohl den Todestag (de orat. 18), als das Osterfest (de bapt. 19). Die Ausdrücke aber für diese zwei Seiten πάσχα σταυρώσιμον und π. ἀναστάσιμον sind nicht altkirchlich. Es entspricht aber der geschichtlichen Entstehung der katholischen Passahfeier, wenn allmählich der Name πάσχα ausschliesslich am Osterfest haften blieb. Die Ausdehnung der Passahfasten ist anfangs eine sehr unbestimmte. Irenaeus (Euseb. 5, 24, 12) weiss, dass man hier einen Tag faste (was bei den Quartodecimanern zuzutreffen scheint), dort zwei Tage (vgl. Tertull. de jejunio 2: dies in quibus ablatus est sponsus — Charfreitag und Sonnabend, Const. ap. 5, 18), anderwärts länger.

Die Verschiedenheit der Passahpraxis wurde zuerst zwischen dem römischen Bischof Anicet und dem Rom besuchenden Polycarp Gegenstand der Erörterungen (um 155), ohne dass man sich einigte, aber auch ohne dass darum der kirchliche Friede gestört wurde. Sodann erhob sich um 170 (Keim 167, Wadd. 165) in Kleinasien

selbst Streit über jene quartodecimanische Passahfeier, an welchem Melito und Apollinaris theilnahmen, letzterer als Gegner derselben unter Berufung darauf, dass Jesus vielmehr am 14. Nisan (nach Johannes) gestorben sei. Ein Vertreter der kleinasiatischen Passahfeier scheint jener Blastus gewesen zu sein (Pseudotert., De haer. 22), der im Abendland dafür auftrat und gegen welchen Irenäus περὶ σχίσματος schrieb (Euseb. 4, 20), wie später auch Hippolytus.

Endlich aber trat der römische Bischof Victor um 192—194 in einem Sendschreiben an die vornehmsten Bischöfe (Euseb., H. e. 5, 26) gegen den Quartodecimanismus überhaupt auf. Es ist vermuthet worden, dass der Gegensatz gegen den Montanismus, bei dem die kleinasiatische Passahfeier ebenfalls vorauszusetzen ist, die Schroffheit des Auftretens Victors erkläre. Viele Synoden wurden in dieser Sache gehalten und erklärten sich im Abendland, in Aegypten, Palästina, Pontus und im syrischen Osten (Osrhoëne) für die römische Auffassung. Aber Polykrates von Ephesus und die Kleinasiaten hielten an ihrer Ueberlieferung fest und beriefen sich auf Melito, Polycarp und weiter auf die Apostel Johannes und Philippus. Victor ging so weit, die Kirchengemeinschaft ihnen zu kündigen, erfuhr aber darüber entschiedenen Tadel, auch von Irenäus, obwohl derselbe der römischen Praxis anhing.

In der Passahfeier bekommt nun das an den sog. Stationstagen (Mittwoch und Freitag) als Halbfasten (bis zur None) in Erinnerung an die Leiden Christi wöchentlich geübte, sonst (Justin u. Did. 7, 4) auch als geistliche Vorbereitung auf die Taufe, oder freiwillig als ernste religiöse Leistung (Unterstützung des Gebets durch Fasten s. Did. 1, 3) angewendete Fasten eine grössere Ausdehnung: Fastenzeit, anfangs eine Trauer- und Busszeit von schwankender Dauer von einigen Tagen. Namentlich wird in der Leidenswoche nach der überwiegenden römischen Praxis auch der sonst vom Fasten freie Sonnabend mit hineingezogen. Hier ein 40stündiges Fasten nach der Dauer der Grabesruhe des Herrn. Durch Erweiterung entwickelt sich allmählich daraus das 40tägige Fasten: die Quadragesimalzeit, welche in dem 40tägigen Fasten Christi in der Wüste, in Mosis und Elias' Fasten ihre Analogien suchte, auch als die Ausdehnung in Wahrheit noch nicht so gross war. In dieser Quadragesimalzeit wird das strenge Fasten auf die Stationstage beschränkt. Die Montanisten aber hatten für die übrigen Tage der zwei letzten Wochen die sog. Xerophagien aufgebracht, d. h. die Enthaltung von allen fetten Speisen (Fleisch, Eier, Butter, Milch, selbstverständlich auch Wein), und diese bürgerten sich in der That ein.

Mit der Passahfeier erhielt für die Christen die Jahresberechnung eine besondere Bedeutung. Zunächst schloss man sich noch an den jüdischen Kalender an. Seit dem 3. Jahrhundert aber begann man diesen für irrthümlich zu halten. Bis zur Zerstörung von Jerusalem hätten die Juden den 14. Nisan auf den ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium gelegt, dann aber bei ihrer Monatsberechnung das Aequinoctium ausser Acht gelassen. Es beginnen daher nun die eigenen Passahberechnungen der Christen. Die christliche Partei der Protopaschiten blieb bei der jüdischen Berechnung, bei welcher der Termin öfter einen vollen Monat früher fiel, als nach der christlichen Beobachtung des Aequinoctiums. Der erste durch seine christliche Osterberechnung angesehene Mann ist Hippolytus, der vom 18. März als Aequinoctium ausging und einen 16jährigen Cyclus berechnete, wonach alle 16 Jahre der Ostervollmond auf denselben Jahrestag, alle 112 Jahre auf denselben Jahres- und Wochentag fiele (Ostertafel auf 112 Jahre). Andere berechneten anders, bis man zuletzt in Alexandria den 21. März als den Tag des Aequinoctiums erkannte. Es hatte sich aber zuletzt grosse Verwirrung und Ungleichmässigkeit an verschiedenen Orten ergeben, so dass das Concil von Arles (314) gleichmässige Feier nach der Bestimmung des römischen Bischofs forderte. Definitive Ordnung erfolgte zu Nicäa (s. f. Per.).

Der Quadragesimalzeit mit ihrem durch die Leidensfeier bedingten Character trat nun in scharfem Contrast die österliche oder Quinquagesimalzeit (Pentekostalzeit) gegenüber. Den Uebergang zwischen beiden bildet die besonders feierliche Ostervigilie (Nachtgottesdienst bis zum Hahnenschrei). Die ganze Zeit gilt als kirchliche Freudenzeit, in welcher täglich Eucharistie gefeiert wird, nicht gefastet und nicht knieend, sondern stehend gebetet wird. Vierzigster Tag als Himmelfahrt, fünfzigster als Ausgiessung des Geistes.

Ausserdem kommt in unserem Zeitraum nur noch, und zwar im griechischen Osten der Kirche, das Epiphaniasfest auf (6. Januar) als Fest der Taufe Christi und Erscheinung und Offenbarung Christi, seiner Messiaswürde, wobei die Beziehung auf die Geburt Christi als auf das praecedens sich in untergeordneter Weise einstellte. Merkwürdiger Weise müssen wir nach Clem. Al., Strom. I, 21, 147 annehmen, dass in Aegypten die Basilidianer zuerst die Feier der Taufe Christi begangen haben. Dem Abendland blieb das Fest noch ganz fremd, und die Kirche überhaupt kannte kein Weihnachtsfest.

Dagegen beginnen nun in der Kirche die Märtyrerfeste zur

Feier derer, die ihr Blut für den Glauben vergossen und dadurch ins höhere Leben eingegangen sind, also die Sterbetage als Geburtstage des seligen Lebens (natalitia) gefeiert zu werden. Die liebevolle Anhänglichkeit sammelt ihre Gebeine und hält sie werth, und an den Begräbnissstätten begeht man ihre Natalitia mit Gebet, Oblationen (vgl. S. 285 ff.) und Abendmahlsfeier. Der Fürbitte der Märtyrer für die Gemeinde war man gewiss (obwohl anderseits Oblationen für die Märtyrer gebracht wurden), ja es fehlte auch nicht die Vorstellung von einer sühnenden, sündentilgenden Kraft ihres Martyriums (Origenes, Cyprian). Eine eigentliche Anrufung der Märtyrer aber finden wir noch nicht.

III. Die geweihten Orte und die heilige Kunst.

Die gottesdienstlichen Versammlungsorte, anfangs Privatlocale in christlichen Häusern, werden zu eignen, nur den gottesdienstlichen Zwecken geweihten Localen oder auch Gebäuden, welche als Betorte προσευκτήρια, Haus des Herrn κυριακή, domus Dei (Tert.) und als Versammlungsorte der ecclesia selbst ecclesia genannt werden. Auf die Ausschmückung dieser Kirchen weist bereits Origenes hin, und in den Zeiten grösserer Ruhe des 3. Jahrhunderts müssen zahlreiche Kirchengebäude entstanden sein. Indessen die gerühmte Kirche in Nikomedien nahe des Kaisers Palaste, welche bei Ausbruch der diokletianischen Verfolgung zerstört wurde, muss doch noch ein recht bescheidener Bau gewesen sein, da auf Befehl Diokletian's die Prätorianer sie in wenigen Stunden mittelst Brechstangen dem Boden gleichmachen konnten. Erst die Zeit Constantin's führt die Periode des Kunstbaus herbei.

Ueber die Formen sind wir nur spärlich unterrichtet. Von vorn herein liegt nahe, dass die durch das antike Haus dargebotenen Formen auch bei Errichtung eigener gottesdienstlicher Gebäude mitgewirkt haben können, dass aber auch grössere, für andere Zwecke bestimmte Locale zum Muster dienen konnten. Diese Fragen sprechen mit in der Erklärung der seit Constantin M. bekannt werdenden altchristlichen Basiliken (s. w. u.). Der Aufschwung des Kirchenbaus in Constantin's Zeit setzt bereits eine gewisse christliche Kunsttradition voraus. Die apostolischen Constitutionen (II, 57) verlangen oblonge Gestalt und Orientirung, und die Ausnahmen, welche im 5. Jahrhundert erwähnt werden, setzen ziemlich allgemeine Verbreitung der Regel voraus. Als wesentliche Erfordernisse gelten (seit der Zeit, da die Eucharistie, von der Agape getrennt, den Höhepunkt des Gemeindegottesdienstes bildete) a) der Abendmahlstisch, τράπεζα, mensa, aber auch schon von Tertullian und Cyprian als ara und altare bezeichnet; und b) ein erhöhter Platz zur Schriftvorlesung und Rede, pulpitum, suggestus. Ueberdies aber ergiebt sich aus der kirchlichen Verfassungsentwicklung die Sonderung der Orte für Klerus und Laien; im östlichen Theile stehen der Thron des Bischofs und die Sessel für die Presbyter zu beiden Seiten, im westlichen Theile die Sitze für die Laien (Const. Ap. a. a. O.). So bahnt sich allmählich jene Dreitheilung an, die dann am Schluss der Periode heraustritt, nämlich einer Vorhalle für Heiden, Katechumenen und Pönitenten, des eigentlichen „Schiffs" der Kirche für die Gläubigen und des erhöhten Theils βῆμα, ἄδυτον oder sanctuarium mit der Apsis, in welcher Altar und bischöfliche Kathedra sich befinden.

Neben den gottesdienstlichen Localen erlangten für die alten Christen auch ihre Begräbnissstätten (Coemeteria) eine hohe religiöse Bedeutung. Die Kirche entschied sich von vornherein ohne Schwanken, wenn wir absehen von Aegypten, wo Einbalsamiren der Leichen und deren Aufbewahrung in den Häusern auch bei Christen vorgekommen sein muss (Athan., Vita Antonii opp. II, 502) für den Modus der Beerdigung im Unterschied von der Verbrennung, während im Alterthum beide Formen, inhumatio und crematio, neben einander hergingen, und im römischen Reich, wenigstens in Italien (anders war es in Griechenland), seit Ende der Republik die Verbrennung eine Zeit lang ein starkes Uebergewicht erlangte, wogegen erst seit der Zeit der Antoninen eine Reaction eintrat. Für die christliche Sitte wirkte der Anschluss an die jüdische Sitte mit, aber auch das Grab Christi und die dem Leib als Tempel Gottes gebührende Scheu, anderseits empfahl sie sich auch aus dem Standpunkte der Auferstehungslehre. Min. Fel. sieht die christliche Sitte als ein Zurückgehen auf den älteren und besseren Gebrauch an. Dabei griff man mit Vorliebe zu unterirdischen Grüften oder in die Seitenwände von Schluchten und Bergabhängen geschlagenen Grabkammern. Neben den auf freiem Felde angelegten Areae entstehen die κρύπται. Besonders bei grossen Städten, wo man in die Tiefe gehen musste, entstanden so ausgebreitete Systeme unterirdischer cubicula mit Corridoren und Gallerien, die christlichen Katakomben[1]), wie wir solche kennen in Mailand, Sicilien, Alexandria, Afrika, besonders aber Rom und Neapel. Ihre Entstehung geht bis in die ersten Jahrhunderte zurück; der ursprüngliche Zweck aber kann kaum der grösserer Geheimhaltung gewesen sein, denn die Gräber der Christen genossen des Schutzes der römischen Gesetze wie alle Gräber, und ihre Zugänge sind durchaus nicht verborgen. Das lebhafte Gemeinschaftsgefühl aber setzte an Stelle des im Heidenthum wie Judenthum vielfach herrschenden Princips des einzelnen oder abgeschlossenen Familien-Grabes den Gemeindefriedhof, welcher Gemeinschaft und Gleichheit Aller im Tode zur Geltung bringt. Genauer kann man sagen, das Familiengrab erweitert sich im christlichen Geiste zur Stätte der grossen christlichen Familie. Wirklich war dies der Gang, dass eine angesehene christliche Familie Anderen Mitbenutzung ihres Coemeteriums gestattete.

Die Katakomben sind nun ursprünglich nicht gedacht als eigentliche Cultusstätten, obwohl Sepulcralriten und Besuch der Gräber an den Gedächtnisstagen ihnen eine religiöse Verwerthung gaben. Die Meinung, dass in den 3 ersten Jahrhunderten die Katakomben in Verfolgungszeiten als gottesdienstliche Versammlungsorte gedient haben, scheitert an der Einrichtung derselben. Sie sind dazu viel zu eng, und diejenigen, welche grössere Räumlichkeiten bieten, wie die zu Neapel, lagen so öffentlich und in so unmittelbarer Nachbarschaft mit heidnischen Grabanlagen, dass sie zu heimlichen Versammlungen sich durchaus nicht eigneten. Im Grossen und Ganzen wenigstens ist daher die Vorstellung von der Katakombenkirche aufzugeben. Nachdem die Katakomben etwa seit Beginn des 5. Jahrhuhderts (Verwüstung Roms durch Alarich) mehr und mehr aufgehört hatten, als Begräbnissstätten benutzt zu werden, und nur noch von den frommen Verehrern aufgesucht wurden (Wallfahrt), welche häufig ihre frommen

[1]) Name seit dem 4. Jahrhundert vorkommend, zuerst für das Coemeterium St. Sebastiani „ad catacumbas", wahrscheinlich eine locale Bezeichnung, die, da dies Coemeterium im ganzen Mittelalter zugänglich blieb, verallgemeinert wurde (s. V. Schultze S. 40).

Vota an den Wänden einritzten (graffiti), hörte auch dies insbesondere seit dem Lombardeneinfall auf, da Papst Paul I. alle Reliquien bekannter Märtyrer aus den Katakomben in die römischen Kirchen und Klöster bringen liess. Die meisten Katakomben verfielen und wurden unzugänglich, nur wenige blieben fort und fort besucht. Erst im 16. Jahrhundert erwachte durch zufällige Aufdeckung ein erneutes Interesse. In verschiedenen Zeiträumen wurden nun Nachgrabungen veranstaltet. Die von Ant. Bosio († 1629) geleiteten gingen hier voran [1]; andere folgten, bis in unserer Zeit Giovanni Battista de Rossi die Erforschung der Katakomben zu seiner Lebensaufgabe gemacht und aus ihnen in ungeahntem Umfang die alte christliche Welt wieder hat erstehen lassen [2].

In den Bestattungsgebräuchen hielten die Christen, abgesehen von ihrer grundsätzlichen Verwerfung der Leichenverbrennung, vielfach an den allgemeinen Sitten von Land und Zeit fest, soweit die christlichen Glaubensüberzeugungen nicht in directen Widerspruch damit traten. Die allgemein im Alterthum hochgehaltene Pietätspflicht ehrlicher Bestattung und der Sorge für unversehrte Erhaltung der Grabstätten (auch Bedrohung Aller, die sich an ihnen vergreifen wollen) gilt auch bei ihnen. Obwohl die Christen die irdischen Reste der Entschlafenen überall in der Hand des Herrn wissen, sodass keine menschliche Gewaltthat ihre Auferstehungshoffnung zu vernichten vermag, auch wenn sie die Asche der Märtyrer in die Rhone wirft (Euseb. h. e. 5, 1), und obwohl man sich sagt, dass die den Todten gebührende letzte Ehre mehr zum Trost der Hinterbliebenen als zu Nutz dem Entschlafenen geschieht (Aug. de civ. 1, 12), bekommt doch der menschliche Leib als Gottes Kunstwerk und Gottes Bild jetzt ein doppeltes Anrecht auf pietätvolle Behandlung: non patiemur figuram et figmentum Dei feris ac volucribus in praedam iacere [3]. Sorge für ehrliche Bestattung gilt als frommes Werk, Beerdigung von Fremden und Armen als christliche Liebespflicht [4]. Aber freilich die christlichen Begräbnissstätten, keinen Stand ausschliessend, öffnen sich nur den christlichen Brüdern [5]. Die allgemeine Sitte in Behandlung der Leichen, das Zudrücken der Augen, das Waschen und Einkleiden in reine Gewänder wird festgehalten; Salben und Wohlgerüche, sonst von den strengen Christen als der Weichlichkeit dienend verworfen, werden den Leichen gegönnt [6]. Auch die Behandlung mit conservirenden Stoffen finden wir. Nur die Bekränzung der Leichen und Gräber, wie auch wohl den Gebrauch der Fackeln weist die altchristliche Strenge (ob allgemein?) zurück als im Zusammenhang gedacht mit Libationen, Thurificationen und Todtenopfern der heidnischen Religion [7] — was später ganz anders wird. Auch die jüdische und überhaupt antike Vorstellung von einer Verun-

[1] Bosio, Roma sotterranea, 1632, ins Lateinische übersetzt und erweitert von Aringhi 1651. Vgl. Bellermann, die ältesten christlichen Begräbnissstätten, bes. die Katak. in Neapel, Hamburg 1849.

[2] Rossi, Roma sotterranea Cristiana. 3 Bde. 1864—1877 und Bulletino di archeologia crist. Rom. 1863 ff. — Bearbeitungen seiner Resultate von Northcote und Brownlow, R. sott. 2. Aufl. 1879; französ. v. Allard (1871); deutsch: F. X. Kraus (2. Aufl. 1879). — Vgl. Th. Roller, Les catac. de Rome. 2 Bde. Par. 1881 mit vielen Abbildungen; V. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1882.

[3] Lact., Div. instit. c. 12; Orig. c. Cels. 8, 30.

[4] Cypr., Ep. 37; Tert., Ap. 39.

[5] Licet convivere cum ethnicis, commori non licet, Tert., De idol. 14.

[6] Tert., Ap. 42; Min. Fel. 12, 9.

[7] Just. Mart., Ap. I, 24; Tert., De corona mil. 10; Min. Fel. 38, 6.

reinigung der Personen und des Hauses durch Leichen weist das christliche Gefühl zurück. Die herkömmlichen übertriebenen Trauerbezeugungen verwirft es. Vom Einhalten einer bestimmten Trauerzeit wie von Trauerkleidung fehlen bestimmte Zeugnisse, doch wird darin Anschluss an die Sitte (das römische Novemdiale) anzunehmen sein. An die Stelle der heidnischen Naenien oder Todtengesänge tritt Psalmodie. Für eigentliche Leichen- oder Grabreden fehlt für die vorconstantinische Zeit ein Beleg (über Oblationen u. Eucharistiefeier vgl. S. 291).

Das Festhalten der Christen an allgemeiner hergebrachter Sitte zeigt sich ferner in den zahlreichen, dem Todten mitgegebenen Gegenständen, welche noch in den Katakomben gefunden wurden. Häusliche Geräthe und sonstige zum Leben der Verstorbenen in Beziehung stehende Gegenstände wurden theils in die Gräber selbst gelegt, theils bei ihnen angebracht; Schmuckgegenstände, Ringe Arm- und Halsbänder, Agraffen, Gemmen, Kamm- und Haarnadeln, Ohrringe sind zugleich ein Beweis, wie wenig die rigoristischen Declamationen mancher Kirchenschriftsteller gegen Luxus Massstab sein dürfen für die Beurtheilung des Verhaltens der Menge der Christen, wenn auch angenommen werden darf, dass hierin im Ganzen die vorconstantinische Zeit durch grössere Simplicität sich vor der späteren auszeichnete. Ferner finden wir da Spielsachen, Puppen, kleine Thonfiguren aus Terracotta, Bronze oder Glas, Sparbüchsen, Glöckchen, Lämpchen, bunte Steine und Spielmarken, auch Marken, wie sie den Sclaven als Erkennungszeichen angehängt wurden. Weiter allerlei Toilettengegenstände, Spiegel, Ohrlöffel, Kämme, Haartouren, Parfümbüchsen u. s. w., endlich zahlreiche Glasgefässe.

Diese Dinge zeigen uns das Leben der alten Christen in der römischen Culturwelt umgeben mit den mannigfaltigsten Erzeugnissen des römischen Kunstgewerbes, in welchen sich die Technik und der Geist der antiken Kleinkunst ausprägt. Von ihrem Gebrauch haben sich die Christen so wenig ausgeschlossen, wie von den allgemeinen Formen des Verkehrs und Handels u. s. w. Dass ihnen Kunsthass zugeschrieben werden konnte, erklärt sich aus den Aeusserungen bewusster und strenger Christen gegen den übertriebenen Luxus der Zeit und für die dem Christen ziemende Simplicität und Beschränkung der Sorge für Leibliches auf das Einfache und Unentbehrliche, sowie namentlich aus ihrer Bekämpfung der Herrschaft mythologischer Darstellungen überhaupt und des Cultus üppiger Sinnlichkeit in ihnen insbesondere. Die grosse Menge der Christen ist aber hinsichtlich dieser dem täglichen Leben dienenden Geräthe, bei deren landläufigen Bildern und Symbolen man sich kaum noch der mythologischen Bedeutung bewusst war, sicher nicht scrupulös gewesen. Clemens Alex. (paed. 3, 11) will, dass Christen den Gebrauch von Gold-, Silber- und Steinschmuck auf das Bescheidenste einschränken, etwa einen Ehe- oder Siegelring, dabei aber solche mit eingeschnittenen Götterfiguren oder Emblemen des Kriegs oder auch mit dem Becher vermeiden, und etwa die Taube, den Fisch, das mit vollen Segeln gehende Schiff, die Lyra, den Anker oder auch den Fischer wählen, im letzten Falle des Apostels gedenkend und der aus dem Wasser (der Taufe) gezogenen Kindlein (vgl. Tertull., De bapt. 1), also vorhandene Darstellungen, bei denen aber der Christ sich etwas Gottseliges denken kann. So erwächst im Anschluss an Vorhandenes eine christliche Symbolik, denn sicher sind auch die anderen von Clemens genannten Gegenstände, deren symbolische Verwendung ihm bereits selbstverständlich schien, aus diesem Gesichtspunkt gewählt. Die Taube (Tert., De bapt. 8) erinnert an den heiligen Geist,

aber auch an Noah's Friedenstaube und an die lautere Einfalt; den Fisch kennt schon Tertullian als symbolische Bezeichnung Christi (de bapt. 1: nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur. Orig. in Matth. 13, 584 Χριστὸς ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς. Das sibyllinische Akrostichon Sib. 8, 217—259, dessen Anfangsbuchstaben ergeben: Ιησοῦς Χρειστὸς (sic) Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός; Euseb., Const. oratio ad s. coet. 18. (F. Becker, Darstellung Christi u. d. Bilde d. Fisches 1866; H. Achelis, Das Symbol des Fisches 1888.). Das Schiff, das mit vollen Segeln[1]) dem Hafen zueilt, bot naheliegende symbolische Beziehung; der Anker liess sich im Sinne von Hebr 6, 19 deuten, die Lyra nach Ephes 5, 19; der Fischer wird früh auch Sinnbild Christi selbst u. dgl. m. Ganz besonders aber wird dieser dargestellt im Bilde des Hirten, so auf dem Abendmahlskelche (Tert., De pudic. 7, 10 pastor, quem in calice depingis).

In den Begräbnissstätten der Katakomben aber wird nun der christlichen Kunstdarstellung ein bedeutsames Feld geöffnet, wie der Reichthum an Malereien an den Wänden der römischen und neapolitanischen Katakomben zeigt. Die Christen bedienen sich natürlich der vorhandenen Kunsttechnik und schliessen sich ganz an die Decoration und Ornamentik an, wie sie auch auf heidnischen Grabstätten gepflegt ist. Hierher gehören an den Deckengemälden und Flächen der Arcosolien Blumen- und Fruchtschnüre, Laub- und Rebengewinde, wie allerlei Pflanzen und Thiergestalten, Mohn und Granatäpfel, Tauben, Pfauen und allerlei Vögel, Steinböcke, Ziegen, Panther, Masken und Köpfe, Nereiden, Delphine u. s. w. Manches in diesen Decorationen weist dem Ursprung nach auf mythologische und Mysterien-Vorstellungen zurück, wird aber wohl nur noch als decorativ empfunden. Aber sicher legt sich nun in Vieles auch christliche Symbolik hinein, wie bei den oben genannten und bei vielen anderen Gestalten, z. B. bei der Anwendung der Palme (Apc 7, 9), des Kranzes (Apc 5, 9), des Weinstocks (Joh 15), des Lamms. Am weitesten in der Annahme bewusster christlicher Symbolbildung als verhüllter Darstellung christlicher Glaubensvorstellungen und Geheimnisse geht die römische Ausdeutung, das andere Extrem vertritt Hasenclever (Der altchristliche Gräberschmuck 1886), der in dem Gräberschmuck wesentlich nur Ornamentik sieht, deren Figuren nur hinterher mit christlichen Ideen combinirt seien. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen (vgl. Heinrici in StKr 1882, 720; V. Schultze, Katak. 97 und ZWL 1886, 303). Entschiedener aber jedenfalls tritt nun der specifisch christliche Charakter hervor in den biblischen Figuren und Scenen, welche in den Gräbern dargestellt sind. Die vornehmste ist die des guten Hirten nach dem Gleichniss des Herrn; sonst sind, wenigstens in der vorconstantinischen Zeit, die Darstellungen, welche man auf Gleichnisse deutet, unsicher. Dagegen treten die biblischen Figuren aus dem A. T. reichlich auf, theils als Ausdruck der allgemeinen Grundlagen des christlichen Glaubens, theils als Typen christlicher Erlösung: Adam und Eva, Noah's Arche und Taube, Moses am brennenden Busch und Wasser aus dem Felsen schlagend, David und Goliath, Geschichte des Jonas, Daniel unter den Löwen u. s. w. Spärlich noch die aus dem N. T., von denen die Auferweckung des Lazarus, auch wohl die Anbetung der Weisen zu den ältesten gehören. Doch auch bereits die Gestalt des Herrn, nicht bloss im Typus des guten Hirten, sondern auch als geschichtliche Darstellung. Wäh-

---

[1]) Ναῦς οὐριοδρομοῦσα, Clem., Paed. 3. 11, 59; daraus ist fälschlich das gen Himmel segelnde Schiff (οὐρανοδρομ.) gemacht worden.

rend Justin, Clemens Al., Tertullian u. A. den Herrn ohne Gestalt noch Schöne (Jes 53, 2 f.) denken, stellt ein Gemälde in S. Pretestato ihn in einem edlen Typus als bartlosen Jüngling von freundlichem Ausdruck und in antiker Gewandung dar, begleitet von zwei Jüngern, das blutflüssige Weib rührt von hinten sein Gewand an (V. Schultze, S. 145). Mehrfach findet sich die Figur des Orpheus mit der Leier, so im Mittelfelde des berühmten Deckengemäldes in S. Domitilla, umgeben von den durch landschaftliche Scenen von einander getrennten Bildern David's mit der Schleuder, Mosis mit dem wasserschlagenden Stabe, Daniel's zwischen den Löwen und der Auferweckung des Lazarus. Ob Orpheus hier als mythologischer Typus auf Christum oder als heidnischer Prophet auf ihn gedacht ist, wird gestritten. — F. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kirche. 2 Bde. 1847—51.

10. Die Grundzüge des christlichen Lebens.

Literatur: Neander, Denkwürdigkeiten I, 1—138 der 3. Aufl., Berlin 1845; Bestmann, Gesch. der christl. Sitte II, 1883 ff.; N. Mosler, Zur Gesch. des Cölibats bes. d. ersten christl. Jahrh., Heidelb. 1878; Funk, ThQ 1879; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit I. 2. Aufl. 1884. A. Harnack in Monatsschr. f. Diakonie IV.

Aus den über die römische Welt hin verstreuten Christenhäuflein, die aus der heidnischen Umgebung sich sonderten, um auf das Kommen des Reichs zu hoffen und, durch den gemeinsamen Glauben und den Geist der Bruderliebe innig verbunden, dem freien Walten christlicher Begeisterung in ihrer Mitte Raum liessen, ist mehr und mehr eine grosse Gemeinschaft mit festen Formen der Verfassung, anerkanntem Grunde kirchlicher Lehrüberlieferung und bestimmten sich ausprägenden Lebensordnungen geworden, welche trotz ihres überirdischen Zieles doch sich mehr und mehr in der sie umgebenden Welt einzurichten sucht, wie sie denn auch in den Individuen, welche Theil haben an der Bildung der Zeit, den Inhalt ihres religiösen Glaubens bereits in Beziehung und Verbindung zu setzen sucht mit der geistigen Anschauung der die Zeit beherrschenden Bildung.

Diese Entwicklung führt auf der einen Seite dazu, dass die im christlichen Glauben wurzelnden sittlichen Anforderungen sich auch zu stetiger von der Kirche geforderter und durch sie geheiligter christlicher Lebenssitte ausprägen und den einzelnen unter ihre Macht stellen. Namentlich geht von hier aus eine reinigende, gegen die Fäulniss der überfeinerten und überreizten römischen Cultur reagirende Kraft auf das eheliche und häusliche Leben aus, das unter den Einfluss religiöser Andacht gestellt und dadurch verinnerlicht und vertieft wird, und in welchem mit Keuschheit und Zucht wieder Ernst gemacht wird. Auf der anderen Seite mehren sich freilich in dieser sich bereits zu einer wichtigen socialen Macht entwickelnden christlichen Gemeinschaft die Elemente, welche durch unlautere, selbstsüchtige Motive zu ihr geführt oder in ihr

festgehalten werden, oder welche wenigstens von der Kraft und Idealität des Glaubens weit entfernt sind, welche befähigt, starken Versuchungen des Fleisches zu widerstehen, oder — in der Verfolgung — Alles für denselben einzusetzen. Daher zwar einerseits immer noch die verhältnissmässig günstige Lage einer Zeit, in welcher noch ein grosser Theil nicht durch Geburt und Gewohnheit in das Christenthum hineinwächst, sondern aus persönlicher Ueberzeugung in dasselbe eintritt, unter Umständen, welche wenigstens zur Zeit der Verfolgungen eher abschreckten als lockten, aber doch anderseits die mit dem Anwachsen der Christen sich häufenden dunkeln Erscheinungen, welche dem Pönitentenwesen seine Entwicklung gaben, die zahlreichen hässlichen Züge z. B. in der römischen Gemeinde zur Zeit des Hippolytus, der massenhafte Abfall nach Zeiten der Erschlaffung und Ruhe in der decianischen und dann wieder in der diokletianischen Verfolgung.

Ein hervorstechender Zug in der moralischen Bethätigung der Christen bleibt die umfassende innige und werkthätige Bruderliebe, der christliche Gemeingeist, der die Versorgung der Armen, Kranken, Wittwen, Waisen, Nothleidenden aller Art zu einer selbstverständlichen Aufgabe der Gemeinden macht, die aus zusammengebrachten Mitteln durch die Bischöfe und ihre Diakonen ausgeführt wird, ohne damit die private Bethätigung von Werken der Barmherzigkeit auszuschliessen. So konnte nach der Ueberlieferung der römische Bischof Urban I. (223—230) versichern, dass es in ganz Rom keinen christlichen Bettler gebe, und um die Mitte des 3. Jahrhunderts hatte (Eus. 6, 43) die römische Gemeinde über 1500 Wittwen und andere Nothleidende, welche alle die Gnade und Menschenliebe des Herrn erhielt. Und diese helfende Bruderliebe griff weit über die örtliche Gemeinde hinaus. Bis nach Syrien und Arabien (Euseb. 6, 5) sandte die römische Gemeinde ihre Unterstützungen, ebenso nach Kappadocien (Basil. ep. 70). Zur Loskaufung gefangener numidischer Christen brachte Cyprian von Carthago in wenigen Tagen 100 000 Sestertien (= 1200 Mark) zusammen. Die durch die litterae formatae empfohlenen reisenden Christen hatten überall auf Unterstützung zu rechnen. Aufopfernde Liebe blieb doch auch nicht bloss bei den Glaubensgenossen stehen. In der Zeit verheerender Seuche zu Carthago nahmen sich die Christen der unbegrabenen Leichen an und retteten dadurch die Stadt vor weiterer Ansteckung (Vita Cypr. c. 9, cf. Cyprian. de mortalitate), und ähnlichen Muth aufopfender Liebe zeigten unter ähnlichen Verhältnissen die alexandrinischen Christen. Nach einer andern Seite wird der

moralische Charakter des Christenthums durch den Grundzug des „sich von der Welt unbefleckt Erhaltens“ bestimmt; eine überwiegend negative, asketische Sittlichkeit gilt als das Ideal. Hierher gehört die Hochstellung des freiwilligen Verzichts auf weltlichen Besitz oder doch die sittliche Beurtheilung des Werthes desselben nur nach den (negativen) Gesichtspunkten der innerlichen Freiheit von demselben [1]). Hier wirken die ursprünglichen wesentlich urchristlichen Motive mit stoischen Anschauungen von philosophischer Bedürfnisslosigkeit zusammen. Ebenso in der spröden Stellung gegen Schmuck, reichlichen Lebensgenuss und Luxus. Ueberall herrscht hier der Grundzug des Kampfes gegen die Sinnlichkeit vor, der wiederum in der hellenisch gewordenen Christenheit an dem platonisch-pythagoreischen Spiritualismus mit seinem Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit einen steigernden Widerhall findet; die Hochschätzung der Jungfräulichkeit, als des reineren menschlichen für Gemeinschaft mit Gott und religiöse Contemplation besonders empfänglichen Zustandes (Athenagoras, die Alexandriner, aber auch mit besonderer Ueberschwenglichkeit Methodius, anderseits auch Tertullian u. s. w.). Gegen die Extreme des Enkratitenthums wird zwar von der Kirche im Ganzen an der Rechtmässigkeit der Ehe festgehalten; aber schon das Eingehen einer zweiten Ehe wird leicht mit einem Makel behaftet [2]). Der Montanismus und der montanistische Tertullian verwerfen sie, und dabei gehen zwei Gesichtspunkte durcheinander, nämlich die Vorstellung von der Unauflöslichkeit des ehelichen Verhältnisses auch über den Tod hinaus und der niederere Gesichtspunkt, welcher in der Ehe neben dem Zweck der Erzielung der Nachkommenschaft überhaupt nur eine auf das möglichst geringe Mass zu beschränkende Concession an das Fleisch sieht. Die montanistische Ansicht von der Verwerflichkeit der zweiten Ehe dringt allerdings nicht durch, aber für besser gilt es doch, nachdem der Tod die Ehe gelöst, im Wittwer- und Wittwenstande zu bleiben.

Hier schliesst sich im Zusammenhang mit dem zunehmendem Ansehen des Klerus die wachsende Forderung an, dass ihm in diesem Punkte höhere Heiligkeit gebühre. Dass eine zweite Ehe dem Bischof (= Presbyter) nicht gezieme, hatte schon 1 Tim 3, 2 ausgesprochen; dass eheloses Leben dem Kleriker mehr entspreche, wird zunehmende Zeitansicht, obwohl noch keineswegs allgemeines Gesetz. Die vor der Ordination geschlossene Ehe bleibt in Geltung, und auch die Forderung, dass nach der Ordination die höheren

---

[1]) Clem. Al.: quis dives salvetur.

[2]) Athenagor., Suppl. 33.

Kleriker sich des ehelichen Umgangs zu enthalten haben, wie sie am entschiedensten das Concil von Elvira ausspricht (can. 23), dringt nicht allgemein durch; mehr ist dies der Fall mit der Forderung, dass nach der Ordination nicht erst eine Ehe eingegangen werden soll (can. Neocaes. 1). Nach Can. Ancyr. 10 (314) soll es dem Diakon, aber nur, wenn er bei der Weihe es sich ausdrücklich ausbedungen hat, gestattet sein. Das Eingehen einer Ehe mit Heiden, Juden und Häretikern gilt als verwerflich und wird vom Concil von Elvira ausdrücklich verboten; nicht aber berechtigt die Bekehrung des einen Theils zum Christenthum dazu, sich von dem Gatten zu trennen. — Die Wiederverheiratung nach der Scheidung der ersten Ehe wird ungünstig angesehen, auch der unschuldige Theil soll für sich bleiben, propter poenitentiam. Indessen wird dies noch keineswegs durchgeführt.

Die Hochschätzung der Virginität führt zunächst zu der thatsächlichen Erscheinung, dass viele Christen beiderlei Geschlechts im ehelosen Stande bleiben, in der Hoffnung, dadurch inniger mit Gott vereint zu werden. So beginnt ein eigener Stand der Asketen sich herauszubilden, der in enthaltsamem Leben unter Fasten, Gebetsübung und Meditation Gott dienen will, jetzt noch ohne äussere Trennung von der Familie, im sonstigen Beruf und im 3. Jahrhundert ohne schlechthin bindende Verpflichtung, doch finden sich solche Gelübde (namentlich der Gott geweihten Jungfrauen) bereits am Ausgang der Periode. Wie bei den sogenannten Enkratiten (S. 182), so erwachsen auch aus der altchristlichen Anschauung unter Befruchtung von der spiritualistischen Zeitphilosophie auf Grund der origenistischen Theologie auf die Spitze getriebene Anschauungen, welche in dem ehelosen und enthaltsamen Leben (Verwerfung von Fleisch- und Weingenuss) die allein wahre christliche Sittlichkeit und den wahren Weg zur Seligkeit sehen und es als das engelgleiche Leben preisen. So nicht minder bei dem sonst den Origenes bekämpfenden Methodius (conv. decem virginum). Das Mönchthum ist im Anzug begriffen, wie namentlich der Origenist Hierakas zu Leontopolis (Ende 3. Jahrh.) zeigt, um den sich ein Asketenverein sammelte, der sich von ihm zugleich in gelehrte theologische Studien und in das Leben der Ἐγκράτεια führen liess. Ihm galt die Ἐγκράτεια recht eigentlich als das specifische Neue, was Christus gebracht. Dass um dieselbe Zeit die mönchische Weltflucht bereits in den Einsiedlern der Wüste, den Anachoreten, eine neue Lebensform fand, lässt sich freilich aus der ganz fabelhaften Legende von Paulus von Theben nicht beweisen, wird sich aber aus den Anfängen dieser Erscheinung

an der Schwelle der folgenden Periode (Antonius) als nicht unwahrscheinlich ergeben.

Nach einer andern Seite ist der moralische Charakter der alten Christenheit bestimmt durch ihr Verhalten zum Staat und öffentlichen bürgerlichen Leben. Ihre Stellung in dieser Beziehung blieb naturgemäss eine sehr zurückhaltende gerade bei den bewussteren Christen (s. oben S. 80). Bei entschiedener Geltendmachung der Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, wo nicht Gott mehr als den Menschen gehorcht werden muss, in welchem Falle aber Dulden des Christen Pflicht sei, lag in dem alten Vorwurf der unbürgerlichen Gesinnung doch etwas Richtiges, einem Staatsleben gegenüber, das sich so unauflöslich mit dem Heidenthum verwachsen zeigte, und von einem Standpunkt, welcher dem Kommen des Reiches Gottes entgegenharrte, das den Reichen dieser Welt ein Ende machen sollte. Daher die Abneigung gegen Kriegs- und Staatsdienst, theils wegen unvermeidlicher Conflicte mit der Staatsreligion, theils wegen Verflechtung in irdische Sorgen, theils, was den Kriegsdienst betrifft, wegen besonderer Bedenken gegen Schwert und Blutvergiessen (Matth 26, 52). Aus ganz ähnlichem Gesichtspunkte fand eine strenge Ansicht die Betheiligung der Christen an der Criminaljustiz, welche über Leben und Tod zu entscheiden hatte, verwerflich, die Todesstrafe überhaupt vom christlichen Standpunkt aus verwerflich. Das Concil zu Elvira (c. 56) bestimmte, dass christliche Magistratspersonen in dem Jahre, wo sie als duumviri über Leben und Tod zu richten haben, die Kirche nicht besuchen sollten[1]). Wenn gleichwohl in dieser Beziehung das 3. Jahrundert uns grosse Weitherzigkeit zeigt, wenn wir Christen als Beamte bis in die höchsten Kreise hinauf finden, so einen Bischof, Paul von Samosata, in Antiochia als den höchsten politischen Beamten der Königin Zenobia, so darf das wohl weniger als ein Zeichen einer höheren Auffassung der positiven sittlichen Lebensaufgaben angesehen werden, denn als ein Zeichen starker Erschlaffung und Verweltlichung des Christenthums überhaupt, wie sie in vielen Zügen uns entgegentritt. Unbedenkliches Betreiben von gewinnbringenden Geldgeschäften seitens christlicher Bischöfe (Cyprian. de laps. 6) gehört hierher. Allerlei Betrügereien und Bedrückungen beginnen sich mit dem Christenthum zu vertragen (Const. Apost. IV, 6). Die kirchlichen Gesetze müssen

[1]) Anders von Hefele aufgefasst (Conc.-Gesch. I, 181), nämlich von der mit der Stellung der Duumviri nothwendig verknüpften Beaufsichtigung des städtischen Priester- und Tempelwesens und Leitung der öffentlichen als mit heidnischen Beziehungen durchzogenen Aufzüge.

auf eine Menge der gröbsten Sünden Bezug nehmen, insbesondere auch auf Fleischessünden, sogar darauf, dass Eltern ihre Tochter verkuppeln (can. Illib. 12).

Nach einer andern Seite sah das Christenthum der Zeit sein religiös-moralisches Ideal in dem Märtyrerthum, dessen Tapferkeit und Leidensfreudigkeit aus festem Glauben. Die Märtyrer sind die Helden der Kirche, mit Recht, und Gegenstände besonderer Verehrung von Seiten der Christen. An die Stelle tapfern aber demüthigen Duldens tritt freilich in der Hitze der Verfolgung auch wohl eine trotzig herausfordernde Haltung voll fanatischen Hasses gegen die Heiden, und voll Kampfesleidenschaft. Dem Märtyertod wird ein höheres Verdienst zugeschrieben, welches die Sünden zudeckt und die Märtyrer unmittelbar ins Paradies eingehen lässt (die praerogativa martyrii Tert. de resurr. c. 43), ja auch eine sühnende Kraft für fremde Sünde (Orig., Cypr.). Ob in der Verfolgung zu fliehen erlaubt sei, wurde gefragt, von Tertullian schroff verneint (de fuga in pers.), von besonnenen Stimmen doch meist bejaht, ebenso wie man anderseits das sich freiwillig Hinzudrängen, ja Provocationen, missbilligt. Oefters musste aber auch die Glorie des Märtyrerthums eine schuldvolle Vergangenheit decken.

Die gesetzliche Auffassung des Christenthums, wie sie schon in der früheren Zeit sich gebildet hatte, erhielt nun noch durch die kirchliche Auffassung desselben ein verstärktes Gewicht. Die von der Kirche geforderten und empfohlenen guten Werke, insbesondere Almosen und asketische Leistungen werden als verdienstliche, Sünden deckende und Gnaden erwerbende angesehen (vgl. besonders stark Cyprian, De opere et eleëmos.). Damit hängt dann der ebenfalls schon früher (Hermas, auch Didache) hervortretende Unterschied, einer höheren (verdienstlichen) und einer niederen gemeinen, für die Menge der gewöhnlichen Christen auch noch ausreichenden Sittlichkeit, der Unterschied von allgemein gültigen praecepta und besonderen consilia evangelica (Orig.), zusammen, bei den Alexandrinern verknüpft mit dem Unterschied zwischen dem niederen Standpunkt des Gläubigen und dem höheren des Gnostikers. Aber auch der Gesichtspunkt hängt mit der Wendung der kirchlichen Anschauung zusammen, der als doctrinelle Gesetzlichkeit bezeichnet werden kann, wonach Abweichung durch falsche Lehren schwerer wiegt als moralische Verfehlungen[1], worin die richtige Erkenntniss, dass das Heil nicht durch gute Werke verdient, sondern

[1]) Orig. comm. ser. in Matth. 33.

als göttliche Gabe vom Glauben empfangen wird, selbst wieder ins Gesetzliche verzerrt wird, dass das Heil von der Annahme correcter Lehre abhänge.

11. Der Manichäismus.

Quellen: 1) Die zwar jungen aber aus alten manichäischen Schriften schöpfenden und alte Ueberlieferungen festhaltenden Hauptwerke arabischer Mohammedaner, nämlich des An-Nadim Verzeichniss der Wissenschaften (Fihrist al-ulum, beendigt 988 p. Chr., Gesammtausgabe v. Flügel, Lps. 1871). Der Abschnitt daraus „Ueber die Lehrmeinungen der Manichäer" mit Uebersetzung und Commentar bei Flügel, Mani, seine Lehre und Schriften, Lpz. 1862, und Al-Sharastani († 1153), Geschichte der Religionsparteien, arabisch ed. Cureton, Lond. 1842, deutsch von Th. Haarbrücker, Halle 1851, sowie einige persische Quellen (Firdusi und Mirchond, s. de Sacy, Mémoires sur div. antiq. de la Perse, Par. 1793, 294 ff. und Journ. asiat., III. ser. v. 12 [1883] p. 528). Von christlichen Orientalen Vieles bei Ephraem Syr. († 373) und in des armenischen Bischofs Esnik (5. Jahrh.) „Zerstörung der Ketzer" (s. Neumann in ZhTh. 1834 und die französische, nicht sehr zuverlässige Uebersetzung von le Vaillant de Florival, Refut. des diff. sectes des paiens p. l. doct. Esnig, Par. 1853). — 2) Acta disputationis Archelai et Manetis (ed. Zacagni, Coll. mon., Rom. 1698, auch bei Gallandi III., Routh, Reliq. s. V und Mgr. 10), in lateinischer aus dem Griechischen geflossener Uebersetzung erhalten, ursprünglich aber nach Hieron., De vir. ill. 72 syrisch verfasst, was bezweifelt worden ist, von Kessler aber bestimmt aufrecht erhalten wird; eine Compilation betreffend eine fingirte Disputation des Bischofs Archelaus v. Kaskar in Mesopotanien mit Mani, doch von bedeutendem geschichtlichen Werth, entstanden wohl in der edessenischen Kirche in der 1. Hälfte des 4. Jahrh. Siehe Zittwitz in ZhTh. 1873 und Oblasinsky, Acta disputat., Lps. 1874. Wichtige Stücke davon sind auch griechisch erhalten. — 3) Die zahlreichen Streitschriften Augustin's im I. und besonders im VIII. Band der Benedictin. Ausgabe (Ml. 48): c. epist. Manichaei q. v. fundamenti, c. Faustum Man., c. Fortunatum dispp., c. Adimantum, de actis cum Felice M., c. Secundium, de natura boni, de duabus animabus, de moribus M., de utilitate credendi, sowie de haeres. c. 46. — 4) Neben den Angaben der Häreseologen noch Cyrill. Hieros. († 386) cateches. 6,20 sq. Photius, Bibl. cod. 179 und die griechischen Streitschriften: Titus Bostr. (4. Jahrh.) πρὸς Μανιχαίους, ed. Lagarde 1859. Alexander v. Lycopolis, λόγος πρ. τὰς Μανιχ. δόξας, bei Gallandi IV. Griechische Abschwörungsformeln für bekehrte Manichäer, bei Cotelerius, Patr. apost. I, 543. Vgl. noch Dräseke in ZwTh XXX, 439 ff.

Bearbeitungen: Jo. de Beausobre, hist. crit. du Man., Amstd. 1734. F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem, Tüb. 1831. G. Flügel, s. o. K. Kessler, RE 9, 223 ff.

Gegen das Ende unserer Periode, als das Christenthum schon nahe daran war, im römischen Reich Anerkennung zu finden und zur Herrschaft zu gelangen, erhebt sich vom neupersischen Reiche her eine neue Religion mit ähnlichen Ansprüchen auf universelle Geltung wie das Christenthum und beginnt auch in dem Gebiete der christlichen Kirche eine bedrohliche Propaganda, welche zwar zuletzt von der Kirche besiegt und von der christlichen Staatsgewalt unterdrückt wird, aber in der christlichen Sectengeschichte der folgenden Zeit bis tief in das Mittelalter hinein ihre Nachwirkungen erkennen lässt.

Mani (Manes, Manichaeus), welcher ursprünglich Cubricus geheissen haben soll, ist um 216 in der babylonischen Stadt Mardinu als der Sohn eines edlen Persers, Fatak Babak, der aus Hamadan (Ekbatana) eingewandert war,

sich in der Nähe von Ktesiphon niedergelassen hatte und sich dann der Secte der Moghtasilah (Täufer) in Südbabylonien anschloss. Mani's Mutter entstammte einem den parthischen Arsaciden verwandten Geschlechte. Auch soll Mani religiöse Offenbarungen empfangen haben. Im Alter von 25—30 Jahren trat er mit seiner Religionslehre vor den Sassaniden Schapur I., machte dann aber lange Jahre Reisen nach den Ländern des Ostens bis nach China und Indien und sandte Schüler aus, die ihn als den letzten und höchsten Propheten der göttlichen Wahrheit verkündigten. Erst in den letzten Jahren der langen Regierung Schapur's kehrte er ins persische Sassanidenreich zurück, gewann dort Anhänger und machte auch am Hofe Eindruck, erlag aber dem Hass der Gegner, wurde gefangen und entfloh. Nach Schapur's Tode kehrte er zurück und erlangte die Gunst des Hormuz I., aber unter dessen Nachfolger Bahram I. wurde er gekreuzigt und sein Leichnam geschunden; seine Anhänger wurden grausam verfolgt.

Die angebliche Vorgeschichte der Manichäer, wie sie aus den Akten des Archelaus entnommen wird, von dem saracenischen Handelsmann Scythianus, der in die Zeit der Apostel hinaufreicht, seinem Schüler Terebinthus, der sich Budda nannte und die Lehrschriften schrieb (Mysteria, Capitula, Evangelium und Thesaurus), die dann in die Hand seines Freigelassenen (Cubricus) gelangten, ist ebenso wie manche dort erzählten Lebensumstände Mani's werthlose Sage, deren Entstehung Kessler (RE 9, 229 f.) zu erklären versucht.

Mani, welcher persisch und syrisch sprach und ein eigenes Alphabet erfand, hat viele den mohammedanischen Berichterstattern noch bekannte Sendschreiben verfasst. Von den 7 bei Fihrist erwähnten Hauptwerken ist das Buch der Geheimnisse auch in den Acta Arch. erwähnt. Das Buch der Vorschriften für die Zuhörer wird mit der epistola fundamenti, der bekanntesten Schrift Mani's identisch sein, wie das Buch der Lebendigmachung mit dem den Abendländern bekannten thesaurus vitae; das in persischer Sprache geschriebene ist wohl das „heilige Evangelium", das nach den persischen Quellen Ertenki Mani hiess und von Mani in einer Höhle Turkestans verfasst und mit Bildern ausgestattet sein sollte, und das von den Manichäern den kirchlichen Evv. entgegengestellt wurde.

Die Lehre Mani's ist ganz beherrscht von einem stark naturalistisch und materialistisch gedachten Dualismus. Licht und Finsterniss stehen einander gegenüber wie Gutes und Böses, aber nicht wie ideale Principien, sondern zugleich als materielle Urelemente, die sich zu einem Reich des Lichts und einem Reich der Finsterniss entfalten, die von unermesslicher Ausdehnung doch an einer Seite aneinander grenzen. Das Lichtreich hat einen Lichthimmel und eine Lichterde, Aeonen und zahlreiche Lichtgeister gehören ihm an; im Reich der Finsterniss herrscht der Satan mit seinen Dämonen. Von ihm wird nun ein Einfall in das Lichtreich gemacht; da erzeugt der Lichtgott mit dem Geiste seiner Rechten (der Mutter des Lebens) den Urmenschen, welcher ausgerüstet mit den fünf reinen Elementen gegen den Satan kämpfen muss, aber momentan unterliegt und vom Lichtgott durch den „lebendigen Geist" befreit wird. Aber ein Theil des Lichts des Urmenschen war bereits von der Finsterniss verschlungen, die fünf dunklen Elemente haben sich bereits mit den lichten Geschlechtern vermischt. Der Urmensch schneidet zwar, in die Tiefe steigend, die Wurzeln der dunklen Geschlechter ab, um ihre weitere Vermehrung zu hemmen, aber aus der einmal geschehenen Mischung entstehen die Elemente der gegen-

wärtigen Welt, deren Bildung nun auf Befehl des Lichtgottes geschieht, so dass in dieser Gestaltung (dem Aufblühen der organischen Schöpfung) bereits die Erlösung des gebundenen Lichts sich vorbereitet. Der lebendige Geist bildet Sonne und Mond, als die grossen Sammelpunkte des zu befreienden und zurückzuführenden Lichts. In der Sonne wohnt der Urmensch (Jesus impatibilis) und die lichten Geister, im Monde die Mutter des Lebens. Die 12 Sternbilder des Thierkreises bilden das grosse Schöpfrad mit Eimern, welche die aus der Welt befreiten Lichttheile dem Mond und weiter der Sonne, den lucidae naves zuführen zu weiterer Läuterung. In den Elementen und dann in den Organismen (besonders denen des Pflanzenreichs) strebt das Licht der Befreiung entgegen (Jesus patibilis der occidentalischen Manichäer).

Die Menschenschöpfung durch den Fürsten der Finsterniss erscheint nun als Hemmung dieses physischen Erlösungsprocesses, als Versuch, das Licht in der endlichen Welt der Sinnlichkeit festzuhalten. Adam ist vom Satan mit der Sünde, der Habgier und Lust gezeugt; das Licht, in ihm gleichsam concentrirt, soll unter der Macht des Fürsten der Finsterniss bleiben; ihm wird Eva, die reizende Sinnlichkeit beigesellt. Zwar suchen die Aeonen des Lichts ihn von der Sinnlichkeit abzuziehen, aber die Sinnenlust reizt zur Zeugung. In Adam's Sohne Seth (Kain und Abel sind nicht seine Söhne, sondern Satan hat sie mit Eva gezeugt) überwiegt doch relativ das göttliche Licht, wie denn überhaupt dasselbe stärker ist in den Männern als in den Frauen. Dem Einfluss der Dämonen, welche durch Sinnenlust, Irrthum und falsche Religionen verführend wirken, steht die Einwirkung der Lichtgeister gegenüber, welche den Process der Erlösung des Lichtes aus den Fesseln der Finsterniss leiten und durch Propheten, wie Noah, Abraham, vielleicht schon Adam selbst (nicht aber Moses und die jüdischen Propheten, welche Vertreter der falschen Religionen sind), auch wohl Zoroaster und Buddha, die Menschen zu wahrer Einsicht zu erheben suchen. Auch der Name Jesus erscheint hier, aber als himmlischer Geist im schroffen Gegensatz zum satanischen Judenmessias (s. oben Jesus impatibilis), sein Auftreten ist ein rein doketisches. Mani erklärt sich selbst für den letzten und höchsten Propheten, der das Werk des Jesus patibilis (= Urmensch) und des Paulus (vgl. Marcion) aufnimmt, und als Führer, Gesandter des Lichts, Paraklet die volle Erkenntniss bringt. In ihm und seinen Nachahmern, den Auserwählten, kommt die Ausscheidung des Lichts zum Durchbruch. (Auf dem Gebiete des bewussten Geistes vollendet sich, was in der ganzen Schöpfung angelegt ist, das sich Losringen des Lichts aus den Banden der Materie.) Die hier noch nicht zu den Auserwählten gehören, haben erst noch im Jenseits schwere Läuterungen durchzumachen. Am Ende verfallen die Körper und die Seelen der Unerlösten der Macht der Finsterniss; mit der vollständigen Befreiung aller Lichtelemente tritt das Weltende ein, die Welt, nicht mehr von den höheren Geistern gehalten, stürzt brennend zusammen, während die vollkommen Gerechten in die Herrlichkeit des Lichtreichs aufgenommen werden das nun wieder von dem Reiche der Finsterniss rein geschieden ist.

Die Erlösung geschieht hier durch Enthaltung von der Sinnlichkeit und Aneignung, Assimilation, der Lichtelemente aus der Schöpfung, und wird bezeichnet durch die Verpflichtung des dreifachen Siegels für den Vollkommenen: durch das signaculum oris verschliesst er sich gegen alle animalische Nahrung und den Weingenuss, aber zugleich auch vor allen unreinen Reden, durch das s. manuum gegen alle vermeidbare Beschäftigung mit den Dingen der mate-

riellen Welt und alle Arbeiten an ihnen, durch das s. sinus endlich gegen allen Geschlechtsgenuss. Wie die Tödtung der Thiere, so ist den Vollkommenen auch die Verletzung der Pflanzen, selbst das Abbrechen von Früchten und Zweigen verboten, häufige und strenge Fasten liegen ihnen ob, eine grosse Anzahl von Fasttagen, die nach astrologischen Gesichtspunkten bestimmt sind, dazu festgeregelte Gebetszeiten (viermal des Tages) durch Waschungen eingeleitet. Der Betende wendet sich nach Sonne und Mond hin, oder auch nach Norden; die uns erhaltenen Gebete rufen den Lichtgott, das Lichtreich, die herrlichen Engel, aber auch Mani selbst an. An die wenigen Electi, welche diesen Anforderungen genügen und allein im Besitz der vollkommenen Erkenntniss sind, schliesst sich die Mehrzahl der Anhänger (catechumeni, auditores), denen sehr ermässigte Anforderungen gelten (die 10 Gebote Mani's). Sie müssen sich alles Götzendienstes, der Zauberei, des Geizes, der Lüge, der Hurerei u. s. w. enthalten und dürfen kein lebendes Wesen tödten. Sie müssen aber den Electi die grösste Verehrung erweisen, sie mit Nahrung versehen und ihnen alle Dienste leisten. Auch sie sollen ein von der Welt zurückgezogenes Leben führen, doch nicht in einem Sinne, der weltliche Arbeit und Berufsart ausschliesst. Sie bedürfen aber dafür der Fürbitte und des Segens der Vollkommenen, deren Verdienst für die mangelhafte Gerechtigkeit der Anhänger eintritt.

Die Secte wird zusammengehalten durch die Hierarchie der Lehrer (Mani und seine Nachfolger), der Verwaltenden oder Bischöfe und der Aeltesten, welche mit den Electi und den Auditores der heiligen Fünfzahl der Glieder des Lichtreichs entsprechen. Augustin kennt 12 Lehrer und 72 Bischöfe der Sekte, es scheint aber immer Einer unter den Lehrern an der Stelle Mani's als Oberhaupt gestanden zu haben. Ihr Cultus, wenigstens der auch den Auditores zugängliche, war einfach, beschränkte sich auf Gebete, Hymnen und gewisse Ceremonien der Anbetung. Der Sonntag wurde allgemein mit völligem Fasten gefeiert, während die Electi den Montag für sich feierten. Den Todestag des Stifters feierten sie jährlich im März durch das Fest des Lehrstuhls (βῆμα), durch Niederwerfen vor der leeren geschmückten Lehrkanzel, die auf 5 Stufen sich erhob. Ueber die Mysterienfeier wissen die christlichen Schriftsteller wenig Sicheres. Doch wird der Secte eine Taufe mit Oel, und eine Eucharistiefeier lediglich mit Brot zugeschrieben.

Charakter und Entstehung des Manichäismus. Wenn schon in einem Theil der synkretistisch-gnostischen Sekten die christlichen Elemente nur sehr oberflächlich mit orientalischen Religionsanschauungen verbunden sind, so kann der Manichäismus noch weniger darauf Anspruch machen, dem Kerne seines Wesens nach als christliche Secte zu gelten. Er ist nur eine von Persien aus unter Berührung allerdings mit christlichen Ideen, welche bei seiner Verbreitung nach Westen hin wachsenden Einfluss gewinnen, entstandene dualistische Religion, welche in schroffer Verwerfung des Judenthums wie des kirchlichen Christenthums selbst beansprucht, Weltreligion werden zu wollen. Dass der Parsismus mit seinem Gegensatz von dem Lichtgott Ormuzd und seinen Lichtgeistern (Amschaspands und Izeds), und Ahriman mit seinen Dews als ein constitutiver Factor für ihn anzusehen sei, ist festzuhalten, auch nachdem neuerlich (besonders durch Kessler) die Einsicht gewonnen ist, dass er in bedeutendem Umfang unter der Einwirkung babylonischer Religionserscheinungen steht. Die Vermittelung hierfür wird in der Berührung des jungen Mani mit den sogenannten Mogthasilah (Täufer), jener Secte in den Sumpf-

districten am untern Tigris, zu finden sein, zu denen Mani's Vater sich hielt, und auf deren Grundrichtung die Lehre der in jenen Gegenden noch heute sich findenden Sekte der Mandäer zurückschliessen lässt. Diese unter dem irreleitenden Namen der Johanneschristen zuerst im 17. Jahrh. durch den Karmelitermissionar Ignatius a Jesu (Narratio orig. rituum et errorum Christianorum S. Joannis, Rom. 1652) geschilderte Sekte besitzt eine umfangreiche religiöse, in einem aramäischen Dialekte (vgl. Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875) geschriebene Literatur. Aus ihr hat M. Norberg das „grosse Buch" (Sidra rabba, auch Ginz = Thesaurus genannt) unter dem Titel Codex Nasoreus liber Adami appellatus (Lond. 1815 ff.) herausgegeben, besser J. Petermann als Thesaurus s. liber magnus (Berol. 1867). Nicht nur der Name Täufer (Subba, Sabier), den sie andern Secten gegenüber tragen, sondern auch die ausschliessliche Anerkennung Johannis des Täufers als allein wahren Propheten spricht für irgend einen bis jetzt freilich nicht weiter aufzuhellenden Zusammenhang jener Moghtasilah mit den alten gnostisirenden Johannesjüngern oder Hemerobaptisten der Clementinen (s. o. S. 136), für einen Einfluss des Elkesaitismus, in welchem ja das jüdische Element bereits stark mit orientalisch-heidnischem (wahrscheinlich babylonisch-chaldäischem) versetzt war. Indessen scheint das eigentliche Grundelement vielmehr in babylonischen Religionsanschauungen zu liegen. Sie selbst nennen sich Mandäer nach einem der Aeonen oder Offenbarungspotenzen ihrer sehr reich entwickelten religiösen Mythologie, Manda d' chajjé (γνῶσις τῆς ζωῆς), man könnte auch sagen von der Gnosis selbst Gnostiker. Ihre Aeonenlehre zeigt viel verwandte Figuren mit denen der ophitischen Gnosis, und nun berührt sich auch die Lehre der Manichäer vielfach mit derselben. S. Gesenius, Art. Zabier in Ersch und Gruber, Encycl. D. Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, Petersb. 1856 und besonders K. Kessler, RE 9, 205 ff.

Endlich ist auch ein buddhistisches Element unzweifelhaft im Manichäismus wirksam (vgl. A. Geyler, Das System der Man. u. sein Verh. zum Buddhism., Jena 1875). Die Propaganda im römischen Reich aber führte zu einer vermehrten Accomodation an Christliches.

Die Ausbreitung der manichäischen Secte in Persien, wo sie nach Mani's Hinrichtung die schwersten Verfolgungen zu erdulden hatte, Mesopotamien und den östlichen Ländern, war eine sehr bedeutende. Babylon war mehrere Jahrhunderte lang, später Samarkand der Sitz ihres Oberhauptes. Auch unter der muhamedanischen Eroberung erhielt sie sich in grosser Stetigkeit und ihre Gemeinden reichten bis an die Grenzen Chinas und Indiens, während in Persien und Mesopotamien sie Ende des 10. Jahrhunderts sich von den Städten mehr aufs Land zurückgezogen haben. In den dualistischen Secten (Paulicianer) des 7. und des folgenden Jahrhunderts lebt ihre Einwirkung auf das griechische Reich fort.

Im Abendland macht sich der Manichäismus um 280 bereits bemerkbar (Euseb. Chron.). Nach dem Edict unter Diokletian's Namen (Hänel, Codicis Gregoriani fragm., Bonn 1837 p. 44), dessen Aechtheit allerdings nicht unbestritten ist, hätte bereits dieser an den Proconsul von Afrika Befehl gegeben, die Führer dieser aus dem feindlichen persischen Reiche stammenden Secte mit ihren Büchern zu verbrennen, ihre Anhänger zu enthaupten und mit Güterconfiscation zu bestrafen. Erst seit Constantin aber scheint ihre schnelle Verbreitung im Abendland stattgefunden zu haben. Seit Kaiser Valentinian's I.

Zeit wiederholen sich strenge Strafedicte, und die Kirchenschriftsteller beginnen ihre Polemik. Nordafrika war zu Augustin's Zeiten vornehmlich ihr Schauplatz; hier richtete Faustus von Mileve, ihr angesehenster Vertreter, seine literarischen Angriffe gegen die Kirche, und Augustin, der in seiner Jugend Jahre lang zu den Katechumenen der Secte gehört hatte, entfaltete seine energische Polemik gegen die Secte, und disputirte zu Hippo zwei Tage mit dem Manichäer Felix, der sich zuletzt für überwunden erklärte. Die vandalischen Herrscher Nordafrika's verfolgten mit besonderer Energie die Secte, insbesondere Hunnerich, der Viele verbrennen oder nach den europäischen Ländern des Mittelmeeres transportiren liess (s. u.).

Zweite Periode.

Von Constantin I. bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Ueberblick.

Die christliche Kirche gewinnt Duldung, Anerkennung und Herrschaft im römischen Reiche, lernt sich als ein wesentliches und einflussreiches Glied in dessen grossem Organismus betrachten und erlangt reiche Mittel und gesicherte und bevorrechtete Stellung in ihm. Aus der Bekennerkirche wird eine erziehende Volkskirche und privilegirte Staatskirche, einflussreich, aber auch selbst beeinflusst durch weltliche und staatliche Interessen. Die bereits begonnene gedankenmässige Bearbeitung des christlichen Glaubens mit den Mitteln griechisch-römischer Bildung vollendet sich in der Vätertheologie, welche jetzt in ihrer Blüthe steht. Die tüchtigsten Kräfte sammeln sich um die christlichen Fragen, welche in den Mittelpunkt der geistigen Interessen der Zeit rücken. Die begriffsmässige Ausbildung der kirchlichen Orthodoxie verknüpft sich eng mit der juristischen Auffassung der hierarchisch sich vollendenden Kirche. Dem orthodox und hierarchisch, aber zugleich weltlich gewordenen Christenthum hält das Mönchthum die höhere Idee seines weltfremden Wesens gegenwärtig. Die Kirche ist in das Schicksal des seit dem Tode Theodosius' d. Gr. getheilten und mit dem Hereindrängen der germanischen Völker ringenden Reichs verflochten, vermag zwar mit ihren religiös-sittlichen Mitteln die sinkende und im Abendland unterliegende Kraft des Reichs nicht zu erhalten, geschweige die römische Welt innerlich zu regeneriren, aber sie vermag doch nicht nur unter diesen Stürmen sich selbst zu behaupten und mit den Mitteln der römisch-griechischen Bildung sich in Lehre, Verfassung und Cultus eine erste fest ausgeprägte Gestalt zu geben, sondern auch mit diesem unschätzbaren geistigen Erbe in den germanischen Stämmen einen fruchtbaren Boden zu gewinnen.

Quellen: Die Fortsetzer des Eusebius: Socrates Schol., h. e. libb. VII (bis 439), Hermias Sozomenos, h. e. libb. IX (bis 423), beide ed. H. Vale-

sius, Par. 1668 u. ö. Hussey, Oxon. 1853 u. 1860; über sie A. Harnack, RE 14, 403 ff. Theodoretus, h. e. libb. V (bis 428); die bei Phot. cod. 40 erhaltenen Excerpte aus Philostorgius (bis 423). Die Fragmente aus Theodorus Lector (bis 518). Evagrius Scholast., h. e. libb. VI (431—594). Diese sämmtlich ed. Vales., Par. 1673 u. ö. Theodoret auch in dessen WW ed. Sirmond und in der Halleschen Ausgabe von Schulz und Nösselt, und neu herausgeg. von Gaisford, Oxon. 1854. Eusebius mit diesen sämmtlichen Fortsetzern ed. Gu. Reading, Cantabr. 1720. Vgl. Jeep, Quellenunters. zu den gr. Kirchenhistor. 1884. Zacharias Rhetor, Kirchengeschichte, benützt von Evagrius, syrisch bei Land, Anecdota Syr. III. 1870 (vgl. G. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten, Jena 1844 S. 20 ff.). Chronicon paschale, ed. L. Dindorf, 2 voll., 1832. Theophanes Confessor (s. folg. Per.). Nicephorus Callisti (S. 7), h. e. ed. Fronto Duc., Par. 1630 2 voll. Tyrannius Rufinus, Hist. eccl. Euseb. libb. 9 Rufino interpr., ac libb. 2 ipsius Rufini ed. Cacciari, Rom. 1741 (S. 7). Sulpicii Severi, Chronicorum libb. 2 (hist. sacra; bis 400), ed. Car. Halm, Vindob. 1876. Vgl. Bernays, Ueber die Chronik des S. S. 1861 und Harnack, RE 15, 62 ff. Paul. Orosius, Historiarum libb. VII, ed. Zangemeister, Vindob. 1882. Hieronymus, de viris illustr. und seine Fortsetzer bei Fabric. bibl. ecclesiast. (S. 22). Die Chronik des Hieronymus und ihre Fortsetzer Prosper, Idatius, Marcellinus Comes, Victor Tunnun., Isidorus Hisp. in Roncaglia's vetust. latin. script. chronica, Padua 1787, auch Ml. 51. 66. 81—84. Ammianus Marcellinus, Rerum gestarum libb. 31, ed. Eyssenhardt, Berl. 1871, Gardthausen, Lips. 1874 f. (bis 378; die 13 ersten Bücher, von Nerva bis 358 sind verloren); Eunapius, χρονικὴ ἱστορία (Fortsetzung des Dexippus bis 404), ed. Dindorf 1870 (hist. graec. min. I). Zosimus, ἱστορία νέα (bis 410), ed. Imm. Bekker, Bonn 1837, Mendelssohn, Lips. 1887. Procopii Caesar. opp. ed. Dindorf, Bonn 1833—1838, Die Gesch. seiner Zeit (Perser-, Vandalen- und Gothenkrieg [bis 555]), deutsch v. Kannegiesser, Greifsw. 1827—1831, 4 Bde.; die letztern beiden von Coste in d. Geschichtsschr. der d. Vorzeit, 6. Jhrh. 2. u. 3. Bd. 1885 (vgl. F. Dahn, Pr. v. Cäs., 1865). Agathias Myrinaeus, Hist. libb. V (552—558), ed. Niebuhr, Bonn 1828.

Die kaiserlichen Gesetze: Codex Theodosianus (438), c. comm. Gothofredi, ed. Ritter, Lips. 1757 sqq. 6 voll., ed. Haenel, Bonnae 1842. Codex Justinianeus (534), ed. Paul Krueger, Berl. 1877 (u. in den Ausgg. des Corp. Jur. civ.). Die Concilienakten (S. 19) und das sog. Synodicon vetus, kurze Erzählung v. d. Conc. bis 869, bei Voelli et Justelli, bibl. jur. Par. 1661 u. Fabricius, bibl. gr. XII, 360 der 2. Ausg., auch bei Mansi aufgenommen. G. Hertzberg, Gesch. des röm. Kaiserreichs, 1880 u. G. des byzantin. u. des osm. R., 1883 (Allg. Gesch. in Einzeldarst., herausg. v. Oncken).

Der zweiten Periode erstes Capitel.

Der Untergang des Heidenthums im römischen Reiche.

Literatur: J. V. A. de Broglie, L'église et l'empire romain au 4. siècle. 3. A. Par. 1869; als 3. und 4. Bd. schliessen sich daran Julien l'Apostat und Théodose. 3. Aufl.; A. Beugnot, Hist. de la destruction du Pagan. en Occident. 2 Bde. Par. 1835; E. v. Lasaulx, Unterg. des Hellenismus, München 1854; V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidenthums. I. Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidenthum, Jena 1887; H. Schiller, Gesch. der römischen Kaiserzeit. II. Von Diokletian bis zum Tode Theodosius d. Gr. Gotha 1887.

1. Constantin und seine Söhne.

Eusebius, Vita Const. libb. 4 und de laude Const.; Manso, Das Leben Constantin's d. Gr. Bresl. 1817; Burckhardt, Die Zeit C. d. Gr. Basel 1853. 2. Aufl.; Th. Keim, Der Uebertritt C. d. Gr. zum Christenthum, Zürich 1862; Th. Zahn, C. d. Gr. und die Kirche. Hamb. 1876; Brieger, C. d. Gr. als Religionspolitiker, ZKG 4, 163; V. Schultze, ebd. 7, 343 ff.; Görres, Krit. Unters. ü. d. licin. Christenverf. Jena 1875; Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884.

1. Constantin, geb. 274 zu Naissus in Obermösien, ist der Sohn des Constantius Chlorus und der Helena, einer Frau von niederer Herkunft, die erst später zur rechtmässigen Gattin erhoben wurde. Als Jüngling leistete er Kriegsdienst in Aegypten und wurde von Diokletian und auch nach dessen Zurücktreten 303 von dem nunmehrigen Augustus des Ostens, Galerius, am Hofe festgehalten, bis er sich 305 losmachte, um zu seinem Vater, dem nunmehrigen Kaiser des Westens, nach Britannien zu gehen. Nach seines Vaters Tode ward er von den Soldaten als Augustus ausgerufen, von Galerius wenigstens als Cäsar anerkannt. In den folgenden Verwicklungen und Streitigkeiten um die Herrschaft erlangte Constantin nach dem Tode des Augustus Severus (307) und dem des Galerius (311) im Abendland das Uebergewicht, unterwarf dann den grausamen Maxentius, der 312 im Tiber starb, und zog siegreich in Rom ein. Nach dem Tode des östlichen Augustus, Maximinus (Daza) 320 kam er in Kampf mit dem bisherigen Cäsar Licinius, nach dessen Ueberwindung und Tödtung (324) er als Alleinherrscher dastand.

2. Wie sein Vater, scheint auch Constantin von Jugend auf jenem aufgeklärten neuplatonisch gefärbten Monotheismus, der sich mit der Vorliebe für den Dienst des Sonnengottes verband, gehuldigt zu haben. Geneigtheit, den Christen Duldung zu gewähren, erbte er von seinem Vater; nach Eusebius (vita Const. I, 28—34) hat Constantin, allerdings erst viel später, demselben erzählt, dass er vor dem Siege über den Maxentius im October 312 am Nachmittag über der sich senkenden Sonne ein helles Kreuz mit der Inschrift τούτῳ νίκα gesehen; in der Nacht sei ihm Christus erschienen: er solle sich dieses Zeichens bedienen; darauf habe er die mit dem Monogramm Christi versehene Kreuzesfahne (labarum, λάφυρον) anfertigen lassen. Andere Nachrichten wissen nur von einem Traum, auch Lactanz (de mort. pers.) von dem in Folge eines Traumes auf den Schilden der Soldaten angebrachten Monogramm [1]). Die

[1]) Vgl. darüber Brieger a. a. O. S. 194. 209, insbesondere auch über den Versuch, im Monogramm ein ebenso heidnischer wie christlicher Deutung fähiges Symbol zu sehen.

Sage, deren historischer Keim schwer zu finden ist, zeugt doch von einem zeitigen Werthlegen auf das christliche Zeichen. In der That erscheint nachher das Kreuz auf dem Helm des Kaisers, und die in Rom nach dem Einzug des Siegers errichtete Statue (Eus. h. e. 9, 9) mit der Lanze in Kreuzesform und der Inschrift, welche dem heilbringenden Zeichen die Befreiung Roms zuschrieb (vita Const. 1, 40), ist ein sprechender Beweis, mit welcher Entschiedenheit Constantin sich dem neuen Glauben zuwandte[1]). Später (im Kampf mit Licinius) wurde das Labarum von auserlesenen Soldaten getragen.

3. Nach der gangbaren Annahme hätte Constantin schon 312 ein uns nicht erhaltenes Toleranzedict für die Christen erlassen, worauf sich das von Constantin mit Licinius erlassene Mailänder Edict von 313 zurückbezöge. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass wir ein solches nicht anzunehmen haben, sondern die Beziehung zurückgeht auf die im Edict des Galerius (Eus. 8, 17, 9; s. oben S. 208) erwähnte Weisung an die Richter, welche noch gemeinschaftlich von den drei Regenten Galerius, Licinius und Constantin erlassen war, also vor dem Mai 311. Das Mailänder Edict erklärt, dass Niemand gehindert werden soll, der zur christlichen oder einer andern Religion treten will, damit quicquid divinitatis in sede coelesti, nobis atque omnibus . . . placatum ac propitium possit existere. An Stelle des umfassenden Ausdrucks quicquid divinitatis tritt dann die summa divinitas. Zugleich soll der frühere nachweisliche Besitz des corpus Christianorum von Seiten des Fiskus und der Privatpersonen restituirt werden, so dass die letzteren, in deren rechtlichen Besitz es übergegangen, aus kaiserlichem Wohlwollen entschädigt werden sollen. Die neue Religion tritt also hier in voller Duldung neben die alte.

4. Bald folgen nach und nach eine Reihe von gesetzlichen Begünstigungen der Kirche, wie die Befreiung der Kleriker von Municipalämtern, eine von den heidnischen Priestern herübergenommene, übrigens auch den jüdischen Vorstehern zugestandene Vergünstigung; gesetzliche Bestimmungen zum Schutze der Christen gegen die Feindseligkeiten der Juden (315); Anerkennung der Manumissio der Sclaven in den Kirchen, wie in den heidnischen Tempeln (316); ja 321 eine Anerkennung des Sonntags als Feiertags, an welchem öffentliche städtische Geschäfte, z. B. Gerichtsverhandlungen, unterlassen werden sollen, während allerdings die Feldarbeit gestattet ist. Die ägyptische Woche mit den Planeten-

[1]) Gegen Brieger's Zweifel s. V. Schultze a. a. O. S. 343 ff.

namen der Tage hatte sich allmählich eingebürgert neben der allerdings noch fortbestehenden Rechnung nach den Nundinen. Die Bedeutung des Sonntags als dies Solis gab die Möglichkeit, ihn allgemein zu begünstigen, ohne dass dies direct als eine Erzwingung einer kirchlichen Feier erschien.

5. Bei alledem hinderten die gesetzgeberischen Massnahmen zu Gunsten der christlichen Religion nicht die Fortdauer der mit dem Staatsleben zusammenhängenden heidnischen Gebräuche, Bezeichnungen u. s. w. Auf dem nach dem Siege über Maxentius (übrigens vom heidnischen Senat) errichteten Triumphbogen mag noch das „nutu J. O. M." gestanden haben, welches erst in die Worte „instinctu divinitatis" umgewandelt wurde (Brieger, ZKG 3, 294). Die Formel ist weit genug, um im allgemeinen Sinne des unbestimmten Monotheismus aufgefasst zu werden, und vermeidet doch die bestimmte heidnische Färbung (Piper, St. Kr. 1875, 60—110). Constantin behielt den Titel des Pontifex Maximus bei; auf den Münzen gehen die heidnischen Symbole noch länger fort, wenn auch solche mit christlichen allmählich daneben treten, und persönlich stand dem Constantin noch bis gegen Ende seines Lebens der Neuplatoniker Sopater (mit seiner heidnischen Restaurationstendenz) nahe.

6. Weiter trieb die wachsende Spannung zwischen Constantin und seinem Mitregenten (und Schwager) Licinius, welche zugleich zu einem Gegensatz in der Stellung zum Christenthum wurde, und zweimal (315 und 323) zu offenem Kampfe führte. Licinius suchte, ohne zu eigentlich blutigen Massregeln zu greifen, doch den Christen, in denen er Anhänglichkeit an seinen Rivalen fürchtete, möglichst Abbruch zu thun, verhinderte Versammlungen der Bischöfe, als ihm politisch verdächtig, liess Kirchen schliessen, entfernte Christen aus seiner Umgebung und aus Verwaltung und Heer; es kam zu Güterconfiscationen und Beraubung der Freiheit — ja 40 christliche Soldaten (Märtyrer von Sebaste) sollen den Märtyrertod durch Kälte erlitten haben. Nach Eusebius (vita Const. 2, 5) ging er mit dem Bewusstsein in die Schlacht, dass der Kampf zwischen dem Christengott Constantin's und den alten Göttern entscheiden müsse 323 (24).

7. In diesem Sinne benützte auch Constantin den entscheidenden Sieg und die durch denselben herbeigeführte Stimmung. Während er als Alleinherrscher mit sehr durchgreifenden politischen und bürgerlichen Reformen fortfuhr, wurden nicht nur die früheren gesetzlichen Bestimmungen zu Gunsten der Kirche auf das ganze Reich ausgedehnt, sondern auch der Glaube der Christen und ihre

Gottesverehrung als das zum Heil des Ganzen zu Befördernde hingestellt. Es sollte zwar Niemand zum Glauben gezwungen werden, aber Vertriebene sollten wieder zurückgerufen, in ihre Rechte und Würden eingesetzt, Kirchen und Begräbnissorte wieder herausgegeben, die höchsten Würden den Christen zugänglich gemacht werden. Schenkungen und Steuererlasse, wie das schon früher verliehene Recht, Vermächtnisse anzunehmen, machten die Kirchen reich, und Constantin ermunterte auch die Bischöfe, mit diesen reichen Mitteln dem Christenthum Freunde zu machen. Die Baulust Constantin's wandte sich dem Kirchenbau zu, im heiligen Lande, auf dem wieder aufgefundenen heiligen Grabe, am Oelberg und in Bethlehem, an den Orten, wo die Mutter des Kaisers, Helena, ihre religiöse Verehrung bewies; aber auch in den Residenzen Nikomedien und dem neu erhobenen Constantinopel. In des Kaisers Auftrag musste Eusebius 50 kostbare Bibelhandschriften beschaffen. Kirchen wurden aus dem Gemeindeeigenthum der Städte dotirt.

Dabei sollte auch jetzt die heidnische Religion und ihre Institutionen nicht angegriffen werden. Die Privilegien der Priester werden bestätigt, wie auch Constantin die Würde eines Pontifex Maximus beibehält. Gegen einzelne Anstoss erregende und unsittliche Culte, wie den der Venus zu Aphaka in Phönizien, den des Aeskulap zu Aegä mit seinen Betrügereien, und den der Nilpriester zu Heliopolis, wird allerdings zerstörend vorgegangen; manche wenig benützte Tempel im Orient wurden den Christen eingeräumt; Anderes fiel der Volksleidenschaft zum Opfer. Endlich hat Constantin die privaten Haruspicien verboten und die staatlichen sacralen Handlungen eingeschränkt und soll zuletzt die Opfer ganz verboten haben (vita Const. 2, 45. 4, 23. 25), und Späteres weist auf eine solche Massregel zurück, aber wenigstens zur Durchführung ist sie nicht gelangt.

Von Bedeutung für den grossen Umschwung war die Erhebung des bis dahin unbedeutenden Byzanz zum neuen Rom. Bei der Gründung 326 findet zwar noch eine halbheidnische Feier statt, der Neuplatoniker Sopater als Telest und der Hierophant Praetextatus spielen dabei eine Rolle; ähnlich bei der Einweihung von 320; auch erheben sich noch mehrere heidnische Tempel in der neuen Residenz. Indessen wurde Byzanz doch wie von selbst der Mittelpunkt der neuen Ideen und der neuen Art von Herrschaft gegenüber dem conservativen Alt-Rom, wo die meisten vornehmen Familien zäh am alten Heidenthum hingen. Daher blieben auch, trotz dem dem Christenthum gegebenen Vorzuge, noch viele Heiden in Constantin's Umgebung.

Constantin ist nicht der ideale christliche Heilige, zu welchem ihn schon auf Grund der Eusebianischen Schmeicheleien die Kirche gemacht hat, auch nicht der durch den christlichen Glauben sittlich Umgewandelte (die dunkeln Flecken gerade im späteren Leben)[1]; aber es ist auch unrichtig, seine Stellung zur Kirche lediglich unter die politischen Gesichtspunkte eines grossen zielbewussten Herrschers zu stellen (Burckhardt). Er bringt eine gewisse religiöse Sympathie entgegen, welche wurzelt in seiner monotheistischen Anschauung und seinem Glauben an göttliche Leitung menschlicher Dinge und seiner Würdigung solcher religiöser Gesichtspunkte für Leitung der öffentlichen Dinge. Bei aller Zurückstellung der specifischen Dogmen der Kirche, für welche er wenig Sinn hat, erblickt er doch in der in den Gemüthern so mächtig wurzelnden Institution der Kirche eine grosse und heilsame, auch politisch zusammenhaltende Macht und sieht sich als Werkzeug der Vorsehung an, dieselbe zum Besten des Reichs auszunutzen, ebendesshalb aber auch die Einheit dieses grossen Organismus zu erhalten. Von hier aus begreift sich das Bedürfniss, von vornherein einen Einfluss auf Entscheidung kirchlicher Fragen zu gewinnen, wie dies schon in der Donatistischen Sache (Rom und Arles 314), später in der Arianischen hervortritt, sowie in der Bekämpfung ketzerischer, von der Kirche verabscheuter Parteien, welche deren Einheit zersetzen würden (Valentinianer, Marcioniten, Kataphrygier). Indem hierin Constantin der Stimme der Kirche ein williges Ohr lieh, erschien ihm die Zwiespältigkeit der ketzerischen Meinungen als mit der durch ihn herbeigeführten felicitas temporum unvereinbar (vita Const. 3, 65). So entwickelt sich ihm der Gedanke einer Einwirkung auf seine Zeit in religiös-sittlicher Beziehung, und seine Fürsorge für die Kirche erscheint ihm nach dem bekannten Worte als eine Analogie mit der Wirksamkeit der Bischöfe: er ist der ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός. So ist es nicht unglaublich, dass er (vita Const. 4, 29) öffentliche Reden über Gott, Vorsehung und göttliches Gericht gehalten. Charakteristisch sucht er auch der religiösen Einwirkung in seinem Sinne im Heer Eingang zu schaffen, ohne ein directes Vorgehen gegen heidnisch-religiöse Meinungen zu unternehmen. Alle Soldaten haben den Sonntag zu feiern, und für die heidnischen setzte er ein Gebet auf, welches die (eine) Gottheit

[1]) Die Tödtung seines Schwiegervaters Max. Herculius und des Cäsars Bassianus sind Acte politischer Nothwehr; aber seinen Schwager Licinius hat er wider seinen Eid umgebracht, und dies und die Ermordung von dessen jungem Sohn Licinianus und die seines eigenen hoffnungsvollen Sohnes Crispus (326) bleiben dunkle Flecken; dagegen erweist sich die angebliche Ermordung seiner Gemahlin Fausta als Fabel; s. Görres in ZwTh 1887, 343 ff.

anruft, den Dank für den gewährten Sieg und Bitten für Kaiser und Reich ausspricht (vita Const. 4, 19 f.).

Erst in seiner letzten Krankheit 337 hat Constantin die lange aufgeschobene Taufe empfangen, aber dem Herkommen gemäss ward dieser erste christliche Kaiser vom Senat unter die Götter versetzt!

Auf Constantin folgten nach dem blutigen Familiendrama des umfassenden Verwandten-Mordes, welchem nicht nur die beiden Neffen Constantin's I., denen er Antheil an der Herrschaft zugedacht hatte, Dalmatius und Annibalianus, sondern auch andere zum Opfer fielen, Gallus aber und Julian entgingen, — die drei Söhne des Kaisers: Constantin II. im nördlichen Theile des Westens, der bereits 340 im Kampfe mit Constans über die Grenzen seiner Herrschaft fiel, Constans im Occident, welcher 350 im Kampfe mit dem Franken Magnentius erschlagen ward, und Constantius (auf welchen in erster Linie die Verantwortung für jenes Blutbad fällt), der im Orient folgte und nach Besiegung des Magnentius seit 353 Alleinherrscher blieb bis 361. In ihnen tritt das Christenthum in sehr wenig empfehlenswerther Gestalt dem Heidenthum immer exclusiver entgegen; die von Constantin I. trotz sichtlicher Begünstigung des Christenthums doch im Ganzen eingehaltene Linie der Parität wird überschritten. Insbesondere ist Constantius, der kräftigste der drei Brüder, als der eigentliche Urheber der gewaltsamen Massregeln gegen das Heidenthum anzusehen. Schon 341 wurde ein Gesetz gegen Aberglauben und Opfer erlassen, ein Gesetz von 346 (Constans und Constantius) untersagte den Besuch der Tempel, konnte aber namentlich im Abendlande nicht durchgeführt werden. Constantius hatte auf die Stimmung Roms Rücksicht zu nehmen, und befahl, die Tempel ausserhalb der Mauern der Stadt unangetastet zu lassen, weil aus solchen der Ursprung der Festspiele herkomme, deren Feier dem römischen Volke nicht verkümmert werden solle. So bestanden um die Mitte des Jahrhunderts in Rom noch die Vestalinnen, der Cult des Jupiter, Sol und der Mater Deum. Constantius verbot als Alleinherrscher 352 und 356 alle Opfer bei Todesstrafe, ebenso den Uebertritt zum Judenthum. Die hohe christliche Ueberzeugung, welche die Christen ihren Verfolgern entgegengehalten, dass Religion eine Sache der Freiwilligkeit sei (Lact.: religio cogi non potest) trat schnell zurück, und man fing bereits an, an die alttestamentliche Pflicht der Ausrottung der Kanaaniter zu erinnern (Jul. Firm. Mat.) Aber die Verbote des Constantius vermochten den zähen Widerstand Roms nicht zu brechen, wo das Heidenthum

völliger Duldung sich erfreute; auch in Alexandria war seine Macht noch eine viel zu grosse. Anderwärts ging man freilich entschieden vor, Tempel wurden beraubt, nicht bloss zur Begünstigung christlicher Kirchen, sondern auch zur Befriedigung privater Habsucht. Wiederum wird der politische Gesichtspunkt mit dem religiösen identificirt. Wie schon Constantin I. die Einheit der Gottesverehrung mit der Einheit des Regiments zusammengestellt hatte, und hier gerade seine tiefste Sympathie mit dem Christensthum lag, so identificirte nun Constantius die neue Ordnung der Dinge mit seiner Herrschaft, stellte die heidnische Opposition unter den Gesichtspunkt der Majestätsverbrechen und war geneigt, in der Uebung heidnischer Gebräuche (Haruspicien, Opfer) Verschwörungen zu sehen, vielleicht nicht ohne abergläubische Furcht vor denselben!

In weiten Kreisen, soweit sie mit der Weltbewegung in engere Berührung kamen, wird jetzt das Christenthum acceptirt, die Menge strömt hinzu; der christlich gewordene Hof zieht Alles an, was durch Annahme des Christenthums Einfluss und Vortheile sucht. Die Vertreter aber der Kirche, theils weltlich, theils fanatisch gesinnt, billigen und unterstützen das Vorgehen der Kaiser, wo nicht etwa die kirchliche Parteistellung hervorragende Kirchenlehrer in Opposition bringt und ihnen dadurch auch den Blick schärft für die Beeinträchtigung kirchlicher Rechte durch das Eingreifen der Kaiser (Athanasius, auch Hilarius; besonders scharf Lucifer von Calaris).

2. Die Reaction des Heidenthums. Julian.

Quellen und Literatur: Juliani opp. ed. Spanheim, Lips. 1696. 2 voll. (mit Cyrilli Alex. c. Julianum libbr.), Hertlein, Lips. 1875; Juliani imp. libb. c. Christ. (aus Cyrill hergestellt) ed. Neumann, Lips. 1880 (deutsche Uebersetzung ebd. 1880); Jamblichus, Adhortatio ad philos. ed. Fr. Kiessling, Lips. 1813, De vita Pythag. ed. Kiessl., Lips. 1815, (Jamblichus) De mysteriis Aeg. ed. Parthey, Berol. 1857; G. C. A. Harless, Das Buch von den ägypt. Mysterien. Zur Gesch. der Selbstauflösung des heidn. Hell., München 1858; Ammianus Marc. (S. 309) Buch 21—25; Die Invectiven Gregor's v. Naz. (s. u.); Die Lobrede bei Libanius. — A. Neander, K. Julian u. s. ZA., Leipz. 1812; D. Fr. Strauss, Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, Mannh. 1847 (mehr der Tendenz für die Gegenwart, als der Geschichte der Vergangenheit dienend); G. Wiggers in ZhTh 1837; J. F. A. Mücke, Julian, Gött. 1867—69; H. A. Naville, Jul. l'Apost., Neuch. 1877; Fr. Rode, Gesch. d. Reaction d. K. J., Jena 1877; G. H. Rendall, The emperor J., Lond. 1879; J. Wordsworth in Christ. Biogr. v. Smith u. Wace, s. v. Jul. (sehr reichhaltig). A. Harnack in RE VII.

Der Erfolg dieser Massregeln im Grossen zeigt, was schon längst kein Geheimniss mehr war, die innere Gebrochenheit und Ohnmacht des überlebten Heidenthums. Allein was noch von Lebenskraft im Heidenthum war und was besonders seit dem Ausgang der Antoninen-

zeit von geistigen Bestrebungen zur Neubelebung der absterbenden Religion sich geltend gemacht hatte, das musste jezt noch einmal sich aufraffen. Und es waren doch noch immer keine geringen Mächte, die dem Christenthum den Sieg streitig machten. Die altrömischen Traditionen zeigten den römischen Staat in seinen Grundlagen verflochten mit religiösen Institutionen und wirkten als conservative Macht. Die gebildete Welt lebte in einer Literatur, deren herrliche Blüthen unter den Göttern Griechenlands erwachsen waren, und classische Literatur und Götterglaube waren Geschwister (Libanius). Und diese Literatur wurde in den Schulen der Rhetorik und Philosophie in den grossen Städten, Rom, Alexandria, Athen Antiochia u. s. w. durch öffentlich angestellte Lehrer (unter ihnen die gefeierten Namen des Libanius, Himerius, Themistius) gepflegt und bildete fort und fort das Element der höheren Bildung. Insbesondere aber hatten jene religiös-restaurativen Bestrebungen im Neuplatonismus (S. 197—199) bestimmte Gestalt und Richtung erlangt und wirkten in dieser auch während des 4. Jahrhunderts weiter, wobei sie allerdings, wie der in Athen und Kleinasien thätige Jamblichus († 333) zeigt, immer mehr in mysteriösen und trüben theurgischen Aberglauben geriethen. Der Neuplatonismus fand sich in seinen Hoffnungen durch die Wendung unter den Söhnen Constantin's enttäuscht und stand der neuen Religion grollend gegenüber. So zeigen gerade höhere Schichten der Gesellschaft zum Theil ein zäheres und bewussteres Festhalten am Heidenthum, welches sonst nur in der von der Zeitbewegung unberührteren Landbevölkerung, die gewohnheitsmässig an heidnischen Riten hing, sich fand; ein zähes Festhalten um so mehr, je unwürdiger und tyrannischer das Christenthum auftrat.

So waren die Elemente einer bedeutenden Opposition gegen die neue Wendung der Zeit reichlich vorhanden, freilich einer Opposition, die doch im Ganzen zu wenig frische Begeisterung für ihre Sache, zu viel künstlich Reflectirtes in sich hatte, um viel Märtyrerfreudigkeit zu besitzen —, die Standhaftigkeit eines Aristophanes in Aegypten (Libanius) steht ziemlich vereinzelt. Libanius und Themistius hielten Lobreden auch auf die christlichen Kaiser nach üblichem Zuschnitt, und die Neuplatoniker zogen sich grollend zurück. Die weltmännische Beurtheilung sah auch wohl im Christenthum einen an sich nicht zu verachtenden einfachen Kern von Religiosität nur überladen mit barbarischem Aberglauben [1].

[1]) Ammianus Marcellinus von Constantius: Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens.

Nun war Julian durch seine persönlichen Schicksale und Entwicklung gleichsam unwillkürlich dahin geführt, allen diesen Oppositionstendenzen in sich Raum zu geben und mit den Mitteln des Herrschers eine Reaction zu versuchen. Er war ein Neffe des ersten Constantin; sein Vater und mehrere ältere Brüder waren beim Regierungsantritt der Söhne Constantin's der Herrscherpolitik derselben zum Opfer gefallen; nur seinen älteren Halbbruder Gallus hatte die Kränklichkeit, ihn selbst seine zarte Jugend vor gleichem Schicksale bewahrt. Julian's Erziehung hatte zuerst in den Händen des einflussreichen, mit dem Kaiserhause verwandten Bischofs Eusebius von Nikomedien gelegen; ein Eunuch Mardonius war sein Pädagog gewesen. Später musste er mit seinem Halbbruder Gallus in einem Schloss in Kappadocien leben, umgeben von christlichen Klerikern, und selbst in klerikalen Beschäftigungen — angeblich auch als Lector thätig; jedenfalls gewann er hier die Kenntniss der Bibel. Seit 350 durfte er Studien in Constantinopel und Nikomedien machen, welche ihm die classische Welt und Literatur in der Weise der damaligen Sophisten erschlossen. In Nikomedien hatte er versprechen müssen, den berühmten heidnischen Sophisten Libanius nicht zu hören; dafür aber las er ihn. Hier auf kleinasiatischem Gebiet, in Nikomedien wie in Pergamum und Ephesus gerieth er in den Bann der neuplatonischen Philosophie und Mantik, namentlich unter den Einfluss des Philosophen Maximus; hier trat er förmlich, aber ganz in der Stille, wieder zum Heidenthum zurück. Politischer Verdacht führte dann 354 zur Hinrichtung seines Bruders Gallus und zur Gefangennahme Julian's. Indessen wurde er bald wieder in Freiheit gesetzt, und konnte sich dann kurze Zeit in Athen, dem Orte aller classischen Erinnerungen, welche die dortige Schule entschieden pflegte, aufhalten, und liess sich hier, obwohl die christliche Maske festhaltend, in der Stille in die eleusinischen Mysterien einweihen. Nun begann seine militärisch-politische Laufbahn; er wurde 355 von Constantius zum Cäsar erhoben und war als Feldherr mehrere Jahre in Gallien in ruhmvoller militärischer Thätigkeit, erregte aber dadurch auch den Argwohn des Kaisers. Als der beste Theil seiner Truppen abgerufen werden sollte, empörten sie sich und riefen Julian zum Augustus aus. Julian überliess sich der Bewegung, brach mit seinen Truppen von Vienne nach dem Osten auf, liess jetzt die christliche Maske fallen und befahl auf seinem Zuge die Oeffnung der Tempel. Während sich Julian der Hauptstadt näherte, starb plötzlich Constantius 361 in Cilicien. Julian zog nun als Kaiser in Constantinopel ein und betrieb den Feldzug gegen Persien.

Die Massregeln Julian's behufs religiöser Restauration sollten sich nun auf Herstellung der Rechte der heidnischen Religion beschränken, ohne gewaltsame Verfolgung des Christenthums. Seinem Befehl gemäss wurde mit Herstellung der Tempel und des Opferdienstes vorgegangen, und Julian selbst gab das Beispiel einer gewissenhaften Beobachtung der heidnischen Cultuspflichten. Alle alten Privilegien der Mystagogen und Priestercollegien wurden hergestellt, dagegen den christlichen Klerikern die von seinen Vorgängern gewährten Immunitäten und Getreidebesoldungen genommen; die Kirchenverwaltungen sollten die zerstörten Göttertempel wieder aufbauen oder den Schätzungswerth zahlen, in christlichen Gebrauch gekommene Tempelgüter herausgeben. Die Kirche sollte aus einer vom Staate begünstigten und mit anerkannten Rechten ausgestatteten Corporation zu einer nur geduldeten Gesellschaft herabgedrückt werden. Er verbot aber auch den Christen, als öffentliche Lehrer der studia liberalia aufzutreten; in Folge dessen mussten z. B. die Rhetoren Prohäresius in Athen und Fabius Marius Victorinus in Rom ihre (vom Staate besoldeten) Stellen niederlegen, eine Massregel, welche auch der heidnische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus als Härte (inclementia) bezeichnete. Die Absicht dabei war nicht die, den Christen die Vortheile hellenischer Bildung zu entziehen; denn es gab noch wenige solcher christlicher Rhetoren, und die nach höherer Bildung strebenden Christen haben damals noch trotz der allmählich dagegen sich erhebenden Bedenken in der Regel die Bildung von heidnischen Lehrern empfangen [1]). Vielmehr sollte heidnische Auslegung der classischen Literatur ein wirksames Mittel zur Bekämpfung der christlichen Ideen bleiben, und die geheiligten Reste classischer Cultur nicht von Ungläubigen entweiht werden. Julian fühlte aber die Nothwendigkeit einer positiven Erneuerung und Stärkung des Heidenthums, einer Durchdringung mit idealeren Elementen. Darum wollte er den heidnischen Priesterstand nach dem Vorbild des christlichen Klerus zur volkserziehenden Macht erheben. Die Priester sollten eine würdige Haltung annehmen, nicht ins Theater und ins Weinhaus gehen, keine unehrenhaften Gewerbe treiben, dagegen sich mit frommen Büchern (Pythagoras, Plato, Aristoteles, Zenonische Schule) beschäftigen und täglich mit ihren Familien die gottesdienstlichen Pflichten üben. Die Bedeutung der christlichen Predigten veranlasst ihn auch, Priester auf der Rednerbühne im Purpurgewand auftreten zu lassen. Zugleich sollte der heid-

[1]) Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz in Athen — gleichzeitig mit Julian.

nische Cultus durch Ausbildung der Tempelmusik und Hymnik anziehend gemacht werden, und in Hospitälern (Xenodochien) sollte den christlichen Bemühungen nachgeeifert werden. So geht die Reform über die antiken Gesichtspunkte hinaus. Julian erscheint als ein heidnischer Pietist und Mystagoge, der aus dem öffentlichen Cultus eine religiös-sittliche Anstalt machen will nach Art der Mysterien — derjenigen Erscheinung des classischen Alterthums, welche mit der Bedeutung des christlichen Cultus in der nächsten Analogie steht. Auch den weltlichen Beamten gegenüber suchte er das Ansehen der Priester zu heben.

Zu einer eigentlichen Verfolgung der Christen als solcher, welche über die geschilderte Entziehung der erlangten Rechte der Kirche hinausging, hat sich Julian allerdings nicht hinreissen lassen; aber die wachsende Gereiztheit bei den Misserfolgen und dem sich deutlich offenbarenden heidnischen Indifferentismus machte ihn parteiisch auch von seinem Standpunkt aus, und gegen sanfte Gewalt nicht abgeneigt; und wo in Städten gemischter Bevölkerung die Christen in bedrängte Lage geriethen, welche wohl auch durch christlichen Fanatismus gesteigert wurde, zeigte er sich nachsichtig gegen die heidnische Partei. In scheinbarer Unparteilichkeit rief er sofort die unter Constantius in Folge der kirchlichen Lehrkämpfe verbannten Bischöfe zurück (Athanasius), auf den Zwist der Christen untereinander hoffend. Und der Herrscher verschmähte es nicht, mit dem Werke gegen die Christen (κατὰ Χριστιανῶν λόγοι) auf den literarischen Kampfplatz zu treten. Auch der Versuch auf seinem Zuge nach Osten, den jüdischen Tempel in Jerusalem wieder herzustellen, wobei der Sage nach die Arbeiter durch aus den Trümmern hervorbrechende Flammen erschreckt und gehindert sein sollen, war ein Eintreten für eine in ihrer Weise berechtigte Volksreligion im Gegensatz gegen das Christenthum.

Natürlich fehlte es bei der Art, wie durch die constantinische Familie das Christenthum befördert worden war, nicht an zahlreichen Apostasien; aber sie vermochten Julian nicht die Ahnung zu nehmen, dass er vergeblich gegen den Strom schwimme. Die Ueberlieferung lässt ihn mit strengerem Vorgehen drohen, wenn er die Perser erst gezüchtigt habe; und wer will sagen, ob er nicht dazu fortgetrieben worden sein würde? Aber das ganze Werk des edel angelegten, aber durch Erziehung und vergebliches Ringen gegen die Macht der Zeit verbitterten Mannes sank rasch zusammen, als er nach kaum zweijähriger Regierung im Kampf gegen die Perser fiel (363). Die Worte des Sterbenden, „Du hast gesiegt, Galiläer“, sind nicht sicher

zu belegen, bezeichnen aber den Eindruck des Ereignisses. Aehnliches drückt die bei Ephraem dem Syrer[1]) (noch im 4. Jahrhundert) sich findende Sage aus: Julian, an seinem Kriegsglück und an seinen Göttern verzweifelnd, habe absichtlich seine Rüstung abgezogen, um im Kampfe den Tod zu finden, ohne dass die Galiläer seine Schmach sehen möchten. „Getroffen von einem Speer wand er sich stöhnend und gedachte dessen, was er den Kirchen bei seinem Abzug brieflich gedroht hatte.“ Aber auch die Sage findet sich, dass es ein christlicher Speer gewesen, der ihm den Tod gegeben.

3. Rückzug und Untergang des Heidenthumes.

Literatur: H. Richter, Das weströmische Reich bes. unter d. Kaisern Gratian u. s. w., Berl. 1865; Güldenpenning und Ifland, Der K. Theodosius d. Gr. 1878; G. Hertzberg, Gesch. Griechenlands u. d. Röm. III. Halle 1875.

Julian's plötzlicher Tod ändert mit einem Schlage die Lage der Dinge; die Grundlagen, welche Constantin und seine Söhne in kirchlicher Beziehung gelegt hatten, kommen nach kurzer Unterbrechung wieder zur Geltung und zur Entwicklung ihrer Consequenzen. Der im Lager jenseits des Tigris von den Truppen erhobene Jovian (363—367) war Christ, trat aber gegenüber dem eben abgelaufenen Regime mit Rücksicht auf die Stimmung des Heeres schonend und mit der Verheissung allgemeiner Duldung auf. Doch wurde natürlich auf den Rechtszustand vor Julian zurückgegangen, frühere Vorrechte und Bezüge den Kirchen und dem Klerus wieder eingeräumt (Soz. 6, 3, Theodor. 4, 4), und die Bischöfe hatten sich der Gunst des Kaisers zu erfreuen. Gegen Opfer wurde nur insofern als sie magische Zwecke verfolgten eingeschritten. Im Ganzen blieb die Stellung auch unter Valentinian I. (im Abendland bis 375) und Valens (im Orient † 378)[2]) dieselbe. Entschiedener begann aber die Zurückdrängung des Heidenthums unter dem jugendlichen Kaiser Gratian (375—383) im Abendlande, welcher, eifriger Christ und Freund des Ambrosius, den kaiserlichen Schmuck des Pontifex Maximus nicht mehr anlegte, wohl auch den Titel fallen liess, die hostiae consultatoriae untersagte, zum Schmerz der Römer den Altar der Victoria (der custos imperii virgo), welcher vor der Curie des römischen Senats stand, entfernte, die Vorrechte der Vestalinnen aufhob und ihre Grundstücke einzog. Diese Massregeln Gratian's, sowie seines jungen zwölfjährigen Bruders und Nachfolgers Valentinian II. (383—392) stehen bereits unter dem be-

[1]) Ephraem's Lieder gegen Julian bei Bickel, Zkth Th. 1878, 335 ff.

[2]) Cod. Theod. IX, 16, 9. Aber ein Gesetz gegen blutige Opfer erwähnt Libanius II, 163.

stimmenden Einfluss des Theodosius I., der seit Valens' Tode (378) den Osten beherrschte und nach Valentinian's II. gewaltsamem Tode das ganze Reich noch einmal vereinigte. Hielt er anfangs bei der gefahrvollen Lage des von den Gothen so schwer bedrohten Reiches noch mit durchgreifenden Massregeln zurück, so verbot er doch nachher die Apostasie zum Heidenthum, ging gegen die Opfer (der incertorum cultores) vor und 384 und 386 unter Einfluss des eifrigen Praef. Praetor. Kynegius auf völlige Unterdrückung des Tempelcults im Orient aus. Die Christen befreite er von der den Curialen obliegenden Uebernahme der ἀρχιερωσύνη bei den mit dem Tempelcult zusammenhängenden Festlichkeiten, deren Bestand noch vorausgesetzt wird (386). Der christliche Fanatismus der Bevölkerung, namentlich der Mönche, angestachelt von einzelnen Bischöfen (wie Theophilus von Alexandria), zerstörte Heiligthümer. Aber noch standen Rom und Alexandria spröde dem Christenthum gegenüber und liessen hier kein durchgreifendes Verfahren zu; und auf dem Lande kam es vor, dass christliche Grundbesitzer schon um des eigenen Vortheils willen Tempel-Opfer bestehen liessen. Indessen erfolgt nun 391 im Orient und Occident ein allgemeines Verbot des Tempelbesuchs und 392 ein strenges Verbot aller Art von Götzendienst bei Strafe des Majestätsverbrechens. In Alexandria wurde unter wilden Kämpfen 391 das Serapeum durch den gewaltthätigen Bischof Theophilus zerstört, ohne dass die Erde sich aufthat und das erwartete Chaos hereinbrach, auch ohne dass der Nil seine segensreiche Ueberschwemmung versagte.

In Rom wurde noch einmal das Heidenthum officiell geschützt durch den Usurpator Eugenius, welcher durch Arbogast auf den Thron erhoben, zwar selbst Christ war, aber ganz unter dem Einfluss des eifrigen Heiden Nikomachus Flavianus stand. Nach seiner Besiegung [1]) confiscirte Theodosius 394 die Tempelgüter auf's Neue und untersagte die Bestreitung der Opfer aus Staatsmitteln. In demselben Jahre wurden die olympischen Spiele zum letzten Male gefeiert.

Nach dem Tode des Theodosius (395) setzten sich im Morgenlande unter Arkadius (395—408) und Theodosius II. (408—450) die Massregeln gegen das Heidenthum fort unter Mitwirkung eifriger Bischöfe und Mönchshaufen, welche zur Bekehrung, d. h. zur gewaltsamen Zerstörung der Heiligthümer in die Provinzen gesandt wurden [2]),

---

[1]) S. das Gedicht bei de Rossi Bullet. 1868 p. 49 sq. Mommsen (Hermes 4, 350).

[2]) Theodoret 5, 29; vgl. Marci Diaconi vita Porphyri episc. Gazensis, ed. M. Haupt, Berol. 1875, (APrA), und dazu J. Dräseke in ZWL 1888, 20 ff.

und es ist dabei nicht immer, wie das Gesetz (Cod. Theodos. XVI, 10, 16, a. 399) befahl, sine turba et tumultu zugegangen. In Alexandria, wo die höhere Bildung noch vielfach durch das philosophische Heidenthum vertreten wurde, fiel (415) die hochangesehene heidnische Philosophin Hypatia unter den Händen des christlichen Pöbels bei Gelegenheit der Händel des Bischofs Cyrill mit dem Statthalter Orestes. Heiden wurden von Staats- und Officiersstellen ausgeschlossen (416. 417). Die älteren Verordnungen wurden 423 gegen die „etwa noch vorhandenen Heiden" eingeschärft, d. h. gegen praktische Ausübung ihres Götzendienstes, denn die Personen werden in einem Edict desselben Jahres unter gesetzlichen Schutz gestellt. Und dass solche Reste reichlich vorhanden waren, nicht nur in der ländlichen Bevölkerung entlegener Gegenden — blieben doch die Mainotten im Peloponnes ganz Heiden — sondern auch unter den Vertretern classischer und philosophischer Bildung, versteht sich von selbst. In letzter Beziehung blieb insbesondere Athen die Hüterin der gegen das Christenthum sich abschliessenden neuplatonischen Philosophie, bis Justinian (529) die athenische Schule schloss und die dortigen Philosophen nach Persien auswanderten. In seinem Auftrag hat der monophysitische Bischof Johannes von Ephesus noch um 546 ff. die vorhandenen Heiden aufgespürt und bekehrt, die sich in Constantinopel noch zahlreich fanden, Patrizier, Sophisten, Grammatiker, Aerzte. Ein gewisser Phokas entzog sich durch Vergiftung der zugemutheten Bekehrung. Johannes rühmte sich, auf Reisen durch Asien 70 000 Christen gemacht zu haben. Dass in den Provinzen auch mancher berühmte Tempeldienst der kaiserlichen Gesetzgebung trotzte, davon ist der berühmte Isistempel zu Philä ein Beispiel.

Im römischen Abendland bestanden zwar unter dem schwachen Honorius (395—423) die früheren Gesetze fort und wurden erneuert. Aber wie in Rom die Gesinnung der vornehmsten Familien eine altrömische blieb und Vertreter derselben sich noch in den höchsten Stellen fanden, so konnte Honorius die im Gesetz von 408 ausgesprochene Ausschliessung der Heiden vom palatium militare unter der Noth der Zeiten nicht festhalten, sondern musste sie ausdrücklich aufheben (Zos. 5, 46). Auch die heidnischen Priesterthümer wurden noch in ihrer rechtlichen Stellung als öffentliche Aemter anerkannt [1]). Ebenso hatte Honorius schon 399 gegen den Wunsch

[1]) Während der Belagerung der Stadt Rom durch Alarich (408) soll Bischof Innocentius von Rom in der Stille dem Verlangen der heidnischen Senatspartei nachgegeben haben, dass im Kapitol und anderen Tempeln zur Abwehr der Gefahr geopfert werde (Zosim. h. Rom. V, 41; vgl. Sozom. h. e. 9, 6).

der afrikanischen Bischöfe sich gegen die Zerstörung von noch bestehenden, aber ihres götzendienerischen Inhalts entleerten Tempel erklärt, und war für Beibehaltung von Volksbelustigungen und Schmäusen, die aus dem Heidencultus stammten, eingetreten.

In den Provinzen aber kam es zu gewaltthätigen Vorgängen. In Gallien geht der Bischof Martin von Tours (375—400) rücksichtslos mit der Zerstörung von Heiligthümern vor. Anderwärts aber regt sich noch heidnische Rache, wie in Suffecte in Afrika (Aug. ep. 268), in Calama in Numidien, wo ein heidnisches Fest 408 Veranlassung gab zum Angriff auf die Christen, oder heidnischer Fanatismus gegen christliche Verkündigung [1]. Unter dem Hereinbrechen der Schaaren der Völkerwanderung erlitt das römische Christenthum durch die Zurückziehung der römischen Besatzungen aus den Provinzen und von Rhein- und Donaugrenze die schwersten Erschütterungen und Verluste, während unter diesen Wirren die ländliche Bevölkerung nur um so zäher an ihren in der Verborgenheit gehegten heidnischen Gebräuchen festhielt, welche weder vom römischen Kirchenthum noch von dem darüber lagernden roheren arianischen Christenthum der Barbaren überwunden wurden [2].

4. Die heidnische Weltbildung auf der Defensive und die christliche Apologetik.

Julian hatte noch in seiner Schrift gegen die Christen (S. 316) im Anschluss an die älteren literarischen Gegner des Christenthums, besonders Porphyrius, den Angriff als gegen eine verächtliche Verirrung der Zeit geführt, um so gereizter freilich, je weniger er sich die Macht der christlichen Idee ganz verbergen konnte. Das Christenthum ist ihm ein corrumpirtes Judenthum mit einigen hellenischen Fetzen. Aber die verächtlichen Galiläer haben gerade das Schlechte aus dem Judenthum festgehalten und dazu die Indolenz und Sittenlosigkeit vieler Heiden aufgenommen. Die ursprünglich reineren Ideen sind in Anbetung des todten Juden untergegangen; sie verachten die Götter, aber setzen die Märtyrer an deren Stelle. Ihre Schriften voll Ungereimtheiten sind unfähig als Grundlage für

---

[1] Die Ermordung der christlichen Glaubensboten zu Anaunia in den rhätischen Alpen während des Festes der Ambarvalien s. Acta Sanct., Mai VII, 38.

[2] Für die Zustände Italiens s. Maxim. Taurin. um 440, für die Galliens Conc. Arelat. II. ann. 443, für Afrika die Schrift De promiss. et praedict. Dei in Prosper's Werken. Wie tief das zähe Festhalten an heidnischen Gebräuchen selbst in Rom und in hohen Kreisen Afrika's sass, s. Salvian., De gubern. VI p. 106; VIII p. 165.

höhere Geistes- und Charakterbildung zu dienen [1]). Nach dem Untergang Julian's sieht sich die heidnische Bildung mehr und mehr in die Defensive gedrängt. Bildung und Weltanschauung ist so durch die classische Literatur bestimmt, dass sie trotz aller Wandlung des religiösen Zeitbewusstseins, worin diese Männer selbst stehen, mit den religiösen Ideen nicht zu brechen vermögen, und dies fremdartige Christenthum zurückweisen, und mächtig wirkt noch die alte solidarische Verknüpfung heidnischer Riten und Superstitionen mit den gesammten Grundlagen der politischen Existenz, so dass nicht nur das Volksbewusstsein in dem hereinbrechenden Unglück der Zeit, insbesondere auch in der Erschütterung des Reiches durch die Barbaren die Strafe der verlassenen Götter sieht, sondern auch die Gebildeten in dem Verlassen der alten religiösen Grundlagen, in der religiös-sittlichen Entwurzelung, die Ursache des allgemeinen Sinkens erkennen und das barbarische Christenthum dafür verantwortlich machen. Aber gefordert kann jetzt doch die ausschliessliche Geltung des Heidenthums nicht mehr werden, sondern nur noch die Duldung desselben.

Vertreter dieser heidnischen Bildung in der Defensive ist der angesehene Rhetor Libanius zu Constantinopel, dann Nikomedien. Er begrüsste Julian's Auftreten freudig, aber nahm sich doch im Sinne der Gerechtigkeit und Billigkeit auch der Christen an gegen fanatische Bedrückung; und der begeisterte Lobredner Julian's stand doch nachher auch mit christlichen Lehrern, die seine Bildung schätzten, in achtungsvollem Verkehr. In den Zeiten, wo Theodosius gegen die heidnischen Tempel vorging und durch die Bischöfe noch mehr dazu gedrängt wurde, verfasste Libanius seine so berühmte Schutzrede für die Tempel (περὶ τῶν ἱερῶν), in welcher er sich auf den von den Christen anerkannten Grundsatz beruft, dass die Religion nicht Sache der Nöthigung, sondern der freien Ueberzeugung sei (seine Werke, Reden, Briefe: opp. ed. Reiske 1791 ff.; die Schrift über die Heiligthümer vollständiger bei Sinner, Mon. ss. patrum graec. s. IV delectus 1842 Par.). Libanius starb 395. Sievers, D. Leben des Libanius 1868.

Themistius, Lehrer der Beredsamkeit, in Constantinopel seit Mitte des Jahrhunderts, rühmt in der Rede bei der Feier des Consulatsantritts Jovian's die Duldungsgrundsätze desselben; er wolle nicht, dass die Menschen statt Gott dem Purpur dienen. Themistius blickt rügend auf die zahlreichen Wetterwendischen, die heute bei den Altären und Opfern und morgen bei den heiligen Tischen der Christen stehen. Er gründet aber seine Erörterungen auf jene allgemein religiösen und synkretistischen Gedanken der Zeit: Gott hat die Anlage zur Frömmigkeit der ganzen menschlichen Natur eingepflanzt, aber die besondere Art der Gottesverehrung dem Willen eines Jeden überlassen. Aehnlich sprach

[1]) Im Grunde steht dahinter der Gegensatz der wesentlich naturalistischen heidnischen Anschauung gegen die theologisch-theistische des Christenthums. Viel niedrigerer Art ist die in den Werken des Lucian erhaltene, aber ins 4. Jahrhundert gehörige, oder noch viel spätere Schrift: Philopatris mit ihrer Verhöhnung des Mönchthums und der christlichen Trinitätslehre. Niebuhr, Kl. hist. u. phil. Schr. II, 73.

er sich dann gegen Valens aus (orat. VI de religionibus), ja nach Socrat. 4, 32 und Soz. 6, 36 hätte er ihm dieselben Grundsätze der Duldung auch für sein Verhältniss zu den Orthodoxen empfohlen. Themistius wurde nicht nur von Constantius zum Senator ernannt, sondern auch von Theodosius mit der Erziehung seines Sohnes Arkadius beauftragt. Ausgabe v. Dindorf 1832.

Hier wird also jetzt das religio cogi non potest geltend gemacht, welches Lactanz einst im Namen der Christen gesprochen hatte. Aber es wird auf jene Anschauung zurückgegangen, dass es verschiedene Wege geben müsse, die Allen gemeinsame religiöse Idee zu verwirklichen, was doch immer nur annähernd erreicht werde. Dabei steht gemeiniglich die Vorstellung des Einen höchsten Gottes im Hintergrunde, der, nach des Themistius Wort, sich, wie Heraklit von der Natur sagt, zu verbergen liebt, und der eben desshalb verehrt wird, weil seine Erkenntniss nicht auf der Oberfläche liegt und nicht ohne Schweiss zu erlangen ist. Und dabei solle gerade der Wetteifer der verschiedenen Religionen den Eifer der Gottesverehrung anreizen.

Aehnlich ist auch die Anschauung des Q. Aurelius Symmachus (circa 345—415, praef. urbi, 384 Cons. 391), der ganz in den Traditionen einer angesehenen römischen Familie (schon sein Vater war praef. urbi) aufgewachsen. Nach jener Wiederentfernung des zuerst von Constantius beseitigten, von Julian wiederhergestellten Altars der Victoria vertrat er als Abgesandter der heidnisch gesinnten Senatspartei vergeblich deren Verlangen nach Wiederaufrichtung bei Gratian. In der 384 von ihm als praef. urbi dem jungen Valentinian II. gemachten Vorstellung in derselben Sache vertritt er den römischen Gesichtspunkt; Roma verlange auf ihre Weise zu leben, da dieser Cultus die ganze Welt ihren Gesetzen unterworfen habe; da die Erkenntniss göttlicher Dinge dem Menschen verschlossen sei, thue man am besten, bei der bewährten Autorität des Alterthums zu bleiben. Aber es fehlt diesem Standpunkt mit seinen rührenden Bitten um Duldung des von den Vätern Ueberkommenen die Kraft sittlicher Ueberzeugung; er will den Kaiser nicht in seiner Privatreligion stören, und das letzte Wort ist die abgeblasste Idee eines höchsten Wesens, dem jeder auf seine Weise nachgeht und die keiner wirklich erreicht. Dem gegenüber vertritt die christliche Ueberzeugung von der göttlichen Offenbarung die siegreiche Macht unzweifelhafter Realität des religiösen Verhältnisses. Alle Eleganz, Glätte und Leichtigkeit der Diction des Symmachus vermag den Eindruck geistiger Hohlheit und Armuth nicht zu verdecken; nur jene Briefe des 10. Buchs (Altar der Victoria) erheben sich zur Wärme eines sachlichen Interesses. Opp. MG antiquiss. VI mit der vita von Seeck; vgl. H. Richter, Westr. Reich S. 550 fl., 587 ff., 599 ff.

Ein Repräsentant der Richtung, welche zwar das Christenthum acceptirt, aber mit allen ihren geistigen Interessen lediglich in der herkömmlichen schönen Literatur und damit in geistigen Anschauungen ganz anderer Art lebt, ist der Rhetor D. Magnus Ausonius († 390) aus Burdigala (Lehrer des Prinzen Gratian, dann mit politischen Ehren geschmückt, bis er sich in seiner Heimath den Musen ganz widmete).

Dagegen tritt uns in dem als Quelle für die Zeitgeschichte so ungemein wichtigen Werke des Ammianus Marcellinus aus Antiochia die Gesinnung des am Alten hängenden, an Auspicien und Augurien glaubenden, die polytheistische Vorstellung wenn auch in der verschwommenen Weise seiner Zeit und mit dem Hintergrunde des numen caeleste festhaltenden Heiden entgegen,

der jedoch auch dem Christenthum gegenüber besonnen und billig zu denken bestrebt ist (S. 317. 319).

Der gefeierte Dichter Claudius Claudianus, eifriger Verehrer des Stilicho, dem auf Antrag des Senats im Namen der (christlichen!) Kaiser Arkadius und Honorius auf dem Forum Trajan's eine Statue errichtet wurde, blieb dem Christenthum völlig fremd (paganus pervicacissimus nennt ihn Orosius VII, 35). Die geistige Atmosphäre, in welcher Ausonius lebte, war im Grunde sehr wenig verschieden von der eines Claudian, und doch zählte der eine zu den Christen, der andere zu den Heiden! — Der vornehme Römer Rutilius Namatianus (am weströmischen Hofe magister officiorum, in Rom praef. urbi) zeigt in dem Gedicht de reditu suo (ad Itinerarium) — seiner Heimreise aus Rom nach Gallien im Jahre 416 — entschieden heidnische Gesinnung und Verachtung des Christenthums (deterior circaeis secta venenis I, 525) und besonders Groll und Gereiztheit gegen das damals gerade im Abendland grosse Fortschritte machende Mönchthum. R. Nam. de reditu suo. ed. L. Müller 1870. Uebers. v. Itasius Lemniacus 1872.

Auch der bekannte Macrobius Theodosius (Verfasser der Saturnalien und des Commentars zu Cicero's somnium Scipionis), der sich an die heidnische Partei eines Symmachus, Nicomachus und des neuplatonischen Philosophen Prätextatus verehrungsvoll anschliesst — der Neuplatoniker Prätextatus ist ihm der bevorzugte Vertraute der göttlichen Dinge —, steht in seinen Schriften ganz ausserhalb des Christenthums, wenn er auch vielleicht später noch zu demselben übergetreten ist (wenn er derselbe, der 422 als vir illustr. in Stelle eines praepositus sacri cubiculi erscheint, Cod. Theodos. VI, 8, 1).

Auf griechischem Boden halten die Historiker Eunapius (S. 309) und Zosimus (ebd.) den Groll gegen die neue siegreiche Religion fest. Am zähesten und grundsätzlichsten aber thun dies die Vertreter der neuplatonischen Philosophie. Insbesondere bleibt die Philosophenschule zu Athen Herd dieser Gesinnung; hier ragt im 5. Jahrhundert (411—485) besonders Proklus hervor. Um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts finden wir aber auch in Alexandria noch eine entschiedene Pflege heidnischer neuplatonischer Philosophie, deren berühmteste Vertreterin die im Jahre 415 vom alexandrinischen Pöbel in einem Aufstand ermordete Hypatia war (Hoche im Philologus Bd. 15. 1860). Brücken gehen doch von hier zum Christenthum hinüber.

Gegenüber diesem allmählichen Zurückweichen des Heidenthums auf dem Gebiete des Volkslebens wie der literarischen Bildung liegt die aggressive, vorwärts drängende Macht des Christenthums in ganz anderen praktischen Momenten als der literarischen Bekämpfung, aber in ihr spiegelt sich doch auch das Bewusstsein der Zeit.

Die christlichen Lehrer haben es noch durch das ganze 4. Jahrhundert für angezeigt gehalten, die feindseligen Angriffe eines Porphyrius in Streitschriften zurückzuweisen, welche aber mit der des Porphyrius selbst untergegangen sind (Euseb. Apollinaris etc.); ebenso schrieb Eusebius Pamph. gegen Hierocles und dessen dem Christusbild entgegengehaltene Verherrlichung des Apollonius von Tyana.

Neuen Anreiz erhielt diese Thätigkeit natürlich durch Julian's Auftreten, gegen welchen Gregor von Nazianz seine Invectiven (2 Reden) voll massloser Leidenschaft schleuderte, später Cyrill von Alexandria seine breit angelegte

Polemik richtete (S. 316). Dagegen liegt des **Macarius Magnes** Μονογενὴς ἢ Ἀποκριτικός, ed. Blondel, Par. 1876 (um 400) noch ganz in der Linie der durch Porphyrius u. s. w. aufgeworfenen Streitfragen.

Im Uebrigen spiegelt sich der Umschwung, das erhöhte Selbstgefühl und freilich auch das Vertrauen auf Fleischesarm in des **Jul. Firmicus Maternus** Schrift De errore profanarum religionum, worin die Kaiser, Constantin's Söhne, zur gewaltsamen Zerstörung der Idololatrie unter Berufung auf das alttestamentliche Vorbild der Ausrottung der Kanaaniter aufgefordert werden; eine ziemlich geringwerthige Schrift (Corp. scr. eccl. lat. v. II, mit Min. Fel. zusammen, ed. v. Halm). Dagegen ist die wohl in die Zeit Julian's zu setzende **Cohortatio ad Graecos** (in den WW Justin's des M.), in welcher mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Werk des jüngern Apollinaris vermuthet worden ist (S. 180), von höherem Gehalt und feinerem Zuschnitt; des **Theodoret** von Kyros apologetische Schrift: Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (de curandis Graecorum affectibus opp. ed. Hal. vol. IV) die theologische Fortsetzung der herkömmlichen Auseinandersetzungen dogmatischer und ethischer Anschauungen zum Vortheil des Christenthums.

Erhöhtes Gewicht geben die wachsenden Drangsale der Zeit, das Hereinbrechen der Barbaren und die tiefe Erschütterung des römischen Reichs den häufigen aus antiken Anschauungen hervorwachsenden Anschuldigungen des Christenthums; jene Drangsale erschienen als Strafgerichte der vernachlässigten Götter. Und in der That, innerhalb der allgemeinen wachsenden Auflösung hat das neue Element des Christenthums die Zersetzung befördernd wirken müssen, und als seit Constantin der Versuch gemacht wurde, die sinkende alte Welt ganz auf diese neue Basis zu stellen, wenigstens nicht vermocht, sie im Grossen und Ganzen zu regeneriren. Die von hier aus auftauchenden Erwägungen, gleichsam die Keime einer christlichen Philosophie der Geschichte, haben den reichen, tiefen und energischen Geist Augustin's zu der Schrift De civitate Dei libb. XXII [1]), einer Apologie des Christenthums im grösseren Stile, geführt. Die Götter haben nie Schutz gegen die von je hereinbrechenden Uebel gewährt, haben sich auch nie um die sittliche Haltung der Menschen gekümmert. Schon lange vor dem Eintritt des Christenthums liegen in den einreissenden Lastern die Keime des Verderbens (vom römischen Gesichtspunkt aus wird an den Untergang der alten Sitteneinfalt seit der Zerstörung von Carthago erinnert). Aber der Blick hebt sich weiter zu einer allgemeineren providentiellen Leitung der menschlichen Dinge. In der Weltherrschaft der Römer, welche sittlicher ist als ihr Glaube, wird etwas Vorsehungsvolles anerkannt. Höchster Endzweck dieses Reichs der Welt ist freilich nicht ein himmlischer, sondern ein irdischer: die zeitliche Ordnung der Dinge; die bewegende Macht ist der Ruhm, Liebe zu ihm (als dem Idealeren) beherrscht hier alle anderen (niederen) Begierden; also ganz anderen Tugenden als der Verehrung der Idole verdankt Rom sein Glück. Als Lohn, als irdischer freilich, aber doch als Lohn erscheint die lange Dauer des römischen Reichs, die ihm wirklich zu Theil geworden ist. Wie also nicht an die Verehrung der heidnischen Götter die irdische Prosperität geknüpft ist, ebenso wenig ist von ihnen etwas zu hoffen für ein künftiges ewiges Leben. Auch die Philosophie, insbesondere der Neuplatonismus mit seiner relativ besten

[1]) J. L. **Vives**, Basil. 1522 u. ö.; **Dombart**, Lips. 1872, 2 voll.; vgl. **Reinkens**, Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustin, Schaffh. 1866; **Ebert**, G. d. christl.-lat. Literatur 1874, S. 214—230.

Auffassung von den göttlichen Dingen, findet doch keine Vermittelung des Menschlichen mit dem Göttlichen, wie sie erst in der christlichen Idee der Menschwerdung liegt. Nun tritt aber mitten in das Weltreich (das römische als Repräsentant aller irdischen Ordnung) das Christenthum, die christliche Gemeinschaft als die civitas coelestis. Die beiden civitates Gottes und dieser Welt wurzeln in der Schöpfung und dem Fall und wirken sich dann in der Geschichte aus und entwickeln sich in ihrem Gegensatz bis zur endlichen Abstossung — dem wieder transscendenten Ende in Weltgericht und Herstellung ewiger Seligkeit.

Während Augustin an diesem Werke arbeitete, forderte er den Presbyter Orosius (S. 7 f.) auf, in umfassendster Weise historisch den Nachweis zu führen gegen jenen Vorwurf, dass die Gegenwart unter besonders schweren Leiden seufze, weil sie die Götter verlassen habe. Die Bemühungen, durch Musterung aller historischen Quellen umfassend nachzuweisen, wie die Erde zu allen Zeiten unter schweren Leiden geseufzt, führt nun aber an der Hand des christlichen Glaubens an die Vorsehung des Einen Alles leitenden Gottes eigentlich zum ersten Mal (s. Ebert I, 325) zu einem Versuch einer eigentlichen Weltgeschichte, gedacht als Geschichte der von Gott geleiteten Menschheit.

Dagegen begegnet des Presbyters Salvian von Massilia apologetische Schrift De gubernatione Dei (eigentlich de praesenti judicio) den im Zusammenbruch des römischen Reiches unter den häretischen und heidnischen Germanen und in der furchtbaren Zerrüttung der romanischen Gesellschaft beängstigend sich erhebenden Zweifeln, ob denn die menschlichen Dinge wirklich von Gottes Vorsehung geleitet würden, und warum denn das heidnische Rom glücklich war, das christliche dem Untergang verfällt, mit Hinweisungen darauf, dass die Weltgeschichte bereits ein Stück Weltgericht ist; die Schrift wird zu einer furchtbaren Anklage gegen die Entsittlichung der katholischen Romanen, denen der Spiegel barbarischer Sitteneinfalt entgegengehalten wird; aber zugleich liegt die Lösung auch darin, dass die wahren d. h. die in asketischem Weltverzicht lebenden Christen, denen aller Weltverlust zur Förderung wird, den allgemeinen Gerichten von selbst entnommen sind.

Zweites Capitel.

Die rechtliche Lage und die hierarchische Ausgestaltung der Kirche.

Literatur: G. J. Planck (S. 21 unter Nr. 4) Bd. I. Hann. 1803; L. Riffel, Gesch. Darst. des Verh. zwischen Kirche und Staat I, Mainz 1836; B. Niehues, Gesch. des Verh. zwischen Kaiserthum und Papstthum I. 2. Aufl. Münster 1877. — R. Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I. 1878.

1. Die rechtliche Lage der römischen Reichskirche seit Constantin.

Die spröde Stellung der ältesten Christengemeinden gegenüber Staatsleben und Weltleben hat zwar schon längst vor Constantin angefangen, einem bereitwilligeren Eingehen auf Weltleben und

Weltcultur zu weichen [1]). Aber erst die von Constantin gewährte Begünstigung und Erhebung der Kirche zur Herrschaft hat jenen tiefgreifenden Umschwung herbeigeführt, durch welchen die Kirche, rasch sich erweiternd zu einer umfassenden, sich reicher gliedernden Institution, als ein entscheidender Factor eingefügt worden ist in den Organismus des öffentlichen Lebens im römischen Reich. Sie erhält Rechtsschutz, Besitz und Machtmittel, bestimmenden Einfluss auf die Leitenden wie auf die Massen. Ihre Ideen treten in den Vordergrund des geistigen Interesses und bilden die Weltanschauung um, ihre Forderungen werden wirksam in Sitte und Recht, aber sie wird auch selbst erfüllt mit weltlichen Interessen des Besitzes und der Macht, ihre Idealität leidet Schaden. Sie erhält ein vorherrschend legales Gepräge und tritt zugleich in eine starke Abhängigkeit von der staatlichen Gewalt. Und doch war diese Wendung, wie die geschichtliche Entwicklung unter sündigen Menschen sich einmal vollzieht, nothwendig. Die Kirche musste diese Wege gehen, um ihre weltgeschichtliche Mission zu erfüllen.

I. Die veränderte Lage der Kirche zeigt sich auf der einen Seite in ihrer Ausstattung mit staatlich anerkannten Rechten. Hierher gehört:

1. Der der Kirche und dem Klerus zufliessende Besitz. Corporationsbesitz gab es, wie wir sahen, trotz der rechtlich unsicheren Lage schon vor Constantin. Jetzt öffnen sich viel reichere Quellen unter staatlicher Anerkennung, wobei die Analogie der heidnischen Tempel und Priestercollegien auf die christlichen Kirchen übertragen wird. Jetzt führt die Entwickelung und Belebung des Kirchenbegriffs dazu, dass der Begriff des Corporationseigenthums übergeht in den des Anstaltsguts. Nicht mehr die Gesammtheit der Mitglieder der Christengemeinde ist Inhaber des kirchlichen (zu kirchlichen Zwecken bestimmten) Vermögens, sondern die einzelne Bisthumskirche als die von Gott gestiftete und vom Bischof vertretene Heilsanstalt (Loening I, 214). Constantin ging mit Schenkungen von Grundbesitz, Ueberweisungen aus Staatsmitteln, Getreidelieferungen zum Zweck der Armen- und Waisenversorgung durch die Bischöfe u. dergl. vor. Erhebliche Zuwendungen aus bisherigem Tempelgut, sowie Dotirung aus Communalmitteln folgten. Besonders wichtig aber wurde das Gesetz Constantin's, wodurch die katholische Kirche legatenfähig wurde (321). Diesem Gesetz [2]) kam die fromme Neigung sehr willig entgegen (Greg. Naz., Orat. 20 opp. I, 321), und diese wurde vom Klerus so befördert, dass Valentinian I. im Jahre 370 ein Gesetz erlassen musste gegen die Erbschleichereien der Kleriker und Mönche, soweit es sich um Zuwendungen an Geistliche handelte. Hieronymus klagte nicht über dies Gesetz, aber darüber, dass es nöthig gewesen, und einzelne gewissenhafte Bischöfe erklärten sich energisch dagegen, ohne darum in Empfehlung der Legate für die Kirche nachzulassen. Dazu kommt, was das

[1]) S. den Umschlag in der Beurtheilung der weltlichen Beamtenstellung zwischen dem Concil von Elvira und dem von Arles, Hefele, Conciliengesch. I, 208.

[2]) Cod. Theod. XVI, 2, 4; Cod. Just. I, 2, 1; vgl. Loening I, 220.

Kirchengut anbelangt, die Unveräusserlichkeit desselben in der todten Hand, die das Anwachsen bedingt. Auch die Bemühungen der Kirche, sich des Nachlasses verstorbener Kleriker, welche keine Blutsverwandte haben (Löning I, 227 f.) zu versichern, gehören hierher. Sodann

2. Die Privilegirung der Kleriker durch Verleihung a) gewisser Immunitäten. Constantin hatte, entsprechend den Vorrechten der heidnischen Priester (deren Amt selbst ein oft kostspieliges munus war, das von anderen öffentlichen Diensten befreite), schon 313 den christlichen Klerikern die Freiheit von allen persönlichen öffentlichen Dienstleistungen zugestanden, was später (319) wiederholt, übrigens von Constantin auch den Vorstehern der Juden gewährt wurde. Indessen da nach der römischen Municipalverfassung den begüterten Klassen (Decuriones und Curiales) besondere mit erheblichen Kosten verknüpfte munera publica oblagen (munera patrimoniorum), suchten solche durch Eintritt in die unteren Stufen des Klerus diesen Verpflichtungen zu entgehen. Daher wollte Constantin (320), dass künftig nur Aermere an Stelle verstorbener Kleriker zuzulassen seien, was wieder den Stand der Kleriker erheblich herabgedrückt haben würde. Die Gesetzgebung wechselte daher in der nächsten Zeit mehrfach. Constantius verlangte (361), dass der Eintritt eines Curialen in den Klerus von der Zustimmung seiner Curie abhängig zu machen, oder aber die Cession des Vermögens an die Kinder oder Verwandten oder zu ²/₃ an die Curie zu erfolgen habe. Später versuchte man, den Eintritt von der Stellung eines Stellvertreters auf Kosten des Klerikers abhängig zu machen. Zuletzt wurde jedoch die Abtretung der Güter allgemeines Gesetz.

b) Befreiung von gewissen Abgaben. Die anfangs, wie es scheint, von Constantin beabsichtigte volle Abgabenfreiheit des Kirchengutes wurde doch bald eingeschränkt, und die Heranziehung sowohl des Kirchengutes als des Eigenthums der Kleriker zu den tributa ordinaria (Grundsteuer, Zuschläge und die Kopfsteuer von den Colonen auf ihren Gütern) wird die Regel; nicht einmal von allen extraordinaria, sondern nur von den exactiones sordidae, munera sordida, den an Grund und Boden haftenden, sehr drückenden und störenden Frohnleistungen sprach Constantius den Klerus, wie die angestellten Rhetoren, überhaupt zahlreiche Klassen von Personen frei. Honorius erliess (412) ihnen ausdrücklich und in ganzem Umfange die extraordinaria. Indessen sah sich der Staat durch die wachsende Noth der Zeit und den Druck, der auf dem übrigen Grundeigenthum lastete, genöthigt, die Befreiung der Kirche von den Grundlasten theilweise aufzuheben und schliesslich wieder ganz zu entziehen. So für das weströmische Reich Valentinian III.

3. In der heidnischen Umgebung hatte die Gesellschaft der Christen Ursache gehabt (vgl. 1 Cor. 6), ihre bürgerlichen Streitigkeiten mit Vermeidung des weltlichen Gerichts unter sich auszumachen und die Autorität des Klerus insbesondere der Bischöfe hatte dazu geführt, ihnen das frei zugestandene Ansehen von Schiedsrichtern zu verschaffen. Hier hatte sich schon seit Cyprian's Zeit eine feste Observanz gebildet. Constantin, in der auch hier kenntlichen Bestrebung, das Ansehen des Episkopats zu heben, bestimmte schon 321, dass die streitenden Parteien, welche sich bereits vor dem Richter eingelassen, vor der Sentenz desselben immer noch die Streitsache vor den Bischof bringen dürften [1]), und sodann 331, dass schon auf Antrag der einen der Pro-

[1]) G. Hänel, XVIII Const. quas Jac. Sirmond . . . divulgavit, Bonn 1844, Col. 445; vgl. Eus. v. Const. 4, 27; Sozom. 1, 9; Const. app. 2, 45 ff.

cessparteien die audientia episcopalis competent sei und dass es von seinem Schiedsspruch keine Appellation geben, auch die weltlichen Behörden zur Exequirung verpflichtet sein sollten. Indessen wurde dies später (408) dahin eingeschränkt, dass nur bei mutua promissio (nicht bei einseitiger Provocation) der Bischof als Schiedsrichter competent ist.

Kirchliches Decorum forderte nun von den Klerikern, dass sie sich bei solchen Rechtsstreitigkeiten an Niemanden als den Bischof wendeten. Dem entsprechend bedrohte das Conc. Hippon. von 393 (vgl. Conc. Carth. III) die Kleriker bei Umgehung des bischöflichen Schiedsgerichtes mit Absetzung, ebenso Conc. Chalced. 9 mit kanonischen Strafen. Aber das bürgerliche Gesetz stellte es in das freie Belieben, selbst wenn beide Parteien Kleriker waren; der sich beschwert Fühlende konnte auf den weltlichen Richter mit Erfolg provociren. Erst später unter Justinian wurde das anders.

4. Ueberdies erkannte jetzt der Staat die kirchliche Disciplinargewalt über den Klerus ausdrücklich an, ohne jedoch den Bischöfen eine eigentliche Criminalgerichtsbarkeit zuzuerkennen. Natürlich erhielt auch die eigentlich kirchliche mit dem Busssacrament zusammenhängende Disciplin eine andere Färbung, indem die Kirche mit ihren wesentlichen Einrichtungen eine vom Staate anerkannte und begünstigte Institution wurde. Die kirchliche Disciplin nahm dadurch viel von den Formen und dem Geiste eines weltlich-richterlichen Forums an. Anderseits aber konnte die religiös-sittliche Beurtheilung der Kirche mit dem Gewicht einer geistlichen, im Namen Gottes sprechenden Autorität sich auch gegen die Organe der weltlichen Autorität, ja unter Umständen gegen die höchsten Träger derselben kehren, mit Erfolg, soweit die Macht der öffentlichen Meinung oder das religiöse Gewissen des Betroffenen selbst ihr zu Hilfe kam; eine Waffe, die freilich Ehrgeiz und Herrschsucht hervorragender Bischöfe arg missbraucht haben.

5. Als berufene Vertreterin der Elenden und Unglücklichen gegenüber den Härten der bloss weltlichen Gerechtigkeit, sowie den menschlichen Leidenschaften der Gewaltigen dieser Erde, nahm die Kirche im Geiste der Liebe und Barmherzigkeit ein gewisses Recht der Intercession in Anspruch, der Verwendung zum Schutz für Bedrückte, aber auch für zum Tode Verurtheilte, da die altchristliche Anschauung die Todesstrafe überhaupt nicht recht für christlich hielt (s. vor. Per. S. 300). Ambrosius sieht darin eine schöne Auszeichnung des geistlichen Amts und einen Triumph der Kirche, warnt aber auch vor Missbrauch (quantum sine perturbatione fieri potest, ne videamur jactantiae magis causa facere quam misericordiae, et graviora inferre vulnera dum levioribus mederi desideramus). Aber aus diesen Worten klingt nicht bloss die Stimme der Liebe, sondern zugleich das stolze Hochgefühl des Kirchenmannes über seinen Einfluss (Ambr. de offic. ministr. II, 21. 29). Ein Staatsgesetz unter Theodosius (392) und wieder unter Arkadius (398) musste unter Anerkennung jenes Intercessionsrechts, wenn es zu rechter Zeit geübt wurde, dem groben Missbrauch entgegentreten, dass Kleriker und namentlich Mönche bereits rechtlich Verurtheilte gewaltsam zurückzuhalten und zu schützen suchten, und mussten die Bischöfe dafür verantwortlich machen. Damit hing das sog. Asylrecht eng zusammen. Wie die Vestalinnen in Rom schon ein Intercessionsrecht in Anspruch genommen hatten, so ist auch das Asylrecht eine Uebertragung von heidnischen Tempeln auf christliche Kirchen, welche sich durch Usus gebildet hatte. Es musste gesetzlich gegen Missbrauch desselben (wie wenn Schuldner

sich dadurch ihren Verpflichtungen entziehen wollten, oder Juden Straflosigkeit erlangen wollten, indem sie sich zum Tempel flüchteten und zum Christenthum überzugehen vorgaben etc.) eingeschritten werden, doch wurde es in dieser Beschränkung gesetzlich geschützt (Theodos. II. im C. Th. IX, 45, 4). Es sollte momentanen Schutz vor Volkswuth oder Privatrache gewähren, nicht aber der bürgerlichen Gerechtigkeit entziehen. Daher war auch dem Klerus verboten, den zu ihm Geflüchteten Speise zu reichen. Indessen bot es vielfach Gelegenheit, dann Vermittelung eintreten zu lassen.

II. In allen den bezeichneten Punkten handelt es sich meist um Dinge, welche, aus allmählicher kirchlicher Entwicklung hervorgegangen, durch Anerkennung der Kirche von Seiten des Staates nur ein gesetzliches Gepräge, Schutz und Förderung erhalten, indem sich der Staat den christlichen Gesichtspunkten unterstellt. Freilich wird dadurch das ursprüngliche ganz auf dem Princip der Freiwilligkeit und Unabhängigkeit beruhende Wesen der Kirche verändert. Indem die Kirche Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung wird, wird sie zugleich auch in ihrem innern Wesen verwandelt und nimmt den Charakter einer legalen Institution an, welche Rechtsansprüche an ihre Glieder stellt und für dieselben sich auf das Zwangsrecht des Staates stützt; damit tritt sie aber auch in starke Abhängigkeit von den staatlichen Mächten. Das Interesse Constantin's und seiner Nachfolger an der Wirksamkeit und dem einheitlichen Einfluss der Kirche bringt starke Einwirkungen auf die kirchlichen Angelegenheiten hervor. Constantin ist es, der im arianischen Streit die erste allgemeine Synode der Kirche zu Wege bringt, der in die donatistische Bewegung entscheidend eingreift, beidemal im Interesse der Erhaltung resp. Herstellung der Einheit der anerkannten Kirche; denn nur die katholische wahre Kirche sollte die anerkannte sein, nicht die häretischen Gemeinschaften. Gegen sie stellt die Staatsgewalt ihren Arm zur Verfügung; man nimmt ihnen Kirchen, verbietet ihre Gottesdienste, verbannt die Häupter: Häresie beginnt ein Staatsverbrechen zu werden. Dabei müssen die Kaiser und ihre Rathgeber in streitigen Fällen für die eine oder andere Seite Partei ergreifen, und so beginnt ein positiver Einfluss der Kaiser, näher der ihr Ohr Habenden auf die kirchlichen Entscheidungen, verstärkt und befördert dadurch, dass die Beschlüsse der kirchlichen Vertretungen durch kaiserliche Promulgation Gesetzeskraft erlangen. Theodosius erklärt, dass nur die, welche die von ihm anerkannte wahre Lehre haben, den Namen der katholischen Kirche tragen dürfen.

Es fehlt bei hervorragenden Kirchenlehrern nicht ganz die Erinnerung an das früher so hoch gehaltene Recht der Gewissensfreiheit. Aber das Bedürfniss, den bestehenden kirchlichen Organismus vor Zerrüttung zu bewahren, und die Erhitzung in den dogmatischen Kämpfen lässt diese Erwägungen zurücktreten. Für die kirchliche Ausscheidung des Fremdartigen, die an sich berechtigte wie die unberechtigte, wird die weltliche Gewalt in Anspruch genommen. Bewegungen, welche über das Gebiet von Glaubensfragen und kirchlichen Gebräuchen und Einrichtungen hinausgreifen, sociale Erschütterungen mit sich bringen, wie die donatistische, nöthigen auch geradezu zu einem Eingreifen der Staatsgewalt; und so kommt schliesslich auch ein Augustin dazu, gegenüber den obstinaten, allen Vorstellungen unzugänglichen Donatisten das „Coge intrare“ (Lc 14, 23) zu rechtfertigen. Die gesetzliche Auffassung aber vollendet sich

darin, dass *Irrlehrer*, auch wo ihnen im Uebrigen keine bürgerlich strafbaren Handlungen zur Last gelegt werden können, mit *bürgerlichen Strafen* belegt werden, mit Beschlagnahme von Privateigenthum, Leibes- oder gar Lebensstrafe. Die Hinrichtung der *Priscillianisten* durch den Usurpator *Maximus* (385), obwohl auf die Anklage der Magie gegründet, wird doch in diesem Sinne von kirchlichen Stimmen aufgefasst und getadelt. Aber schon Leo I. sagt von der Kirche (ep. 15 v. 21. Juli 447): etsi sacerdotali contenta iudicio cruentas refugit actiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. Obwohl daher, der Theorie nach, auch von Constantin und späteren Kaisern anerkannt wird, dass in Glaubensfragen nur der Kirche in ihrer ordnungsmässigen Vertretung, der Synoden, der Bischöfe, die Entscheidung zustehe, deren Beschlüsse aufrecht zu erhalten dann Sache der Obrigkeit sei, liegt doch thatsächlich die Sache häufig sehr anders, die Entscheidung beim Hofe.

Wenn sich Constantin einst beim Mahle in Gegenwart von Bichöfen auch den Charakter eines Bischofs vindicirte (wie jene Bischöfe τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, so sei er ἐπ. τῶν ἐκτός, Eus. de vita Const. IV, 24), so ist damit nichts weniger gemeint als das sog. ius circa sacra; dieses wuchs in der geschilderten Weise aus der rechtlichen Behandlung der Kirche von Seite des Staates heraus und involvirte den Schutz der Kirche und die Aufrechthaltung ihrer Gesetze; Constantin übte dies Alles in ziemlichem Umfang, aber mit jenem Ausdruck hat das gar nichts zu thun, wie überhaupt mit ihm ein juristisch formulirter Begriff nicht zu verbinden ist; dem Zusammenhang nach scheint er zu besagen, dass Constantin auf dem Gebiete des Staatslebens und durch Einwirkung auf seine amtlichen Organe für Verbreitung frommer Gesinnung, resp. Zurückdrängung des Heidenthums zu wirken suche (vgl. S. 314).

Zu den wichtigsten von den Kaisern beanspruchten Befugnissen gehört die *Berufung der ökumenischen* (auch anderer) Synoden als der regulären Organe der kirchlichen Gesetzgebung (s. u.), wie sie denn auch erst durch ihre Promulgation den Beschlüssen staatlich anerkannte Rechtskraft verleihen. Auch erkennt der Klerus im Kaiser seinen obersten Richter (selbst Athanasius), und der römische Bischof betrachtet es als Vorrecht, nur vom Kaiser gerichtet zu werden. Die in der Zeit allgemein sich steigernden Vorstellungen von der Höhe kaiserlicher Gewalt, die nur Gott über sich hat, wirkt auch auf die Kirche, wie umgekehrt das Verhalten der Kirche nicht wenig auf dieselben befördernd gewirkt hat. Endlich übt der Kaiser einen sehr bedeutenden Einfluss auf die Besetzung der bedeutendsten Bisthümer (Einsetzung und Absetzung), besonders des Stuhls der Hauptstadt.

2. Der Klerus.

Literatur: *Thomassini* Vetus et nova eccl. discipl., P. I. u. II. Par. 1691. *Bingham* (S. 20 unter Nr. 4), Vol. I—III der Ausgabe von Grischovius.

Die Zeit Constantin's fand die Scheidung des Klerus und der Laien vor, die Abstufung des ersteren in verschiedene Stufen, und die Anwendung der Priesteridee auf den höheren Klerus, endlich die Stellung des Episkopats als des eigentlichen Repräsentanten der Kirche als der Heilsanstalt, auf welchem der Bestand der Kirche

ruhte, und der in seiner solidarischen Einheit die Leitung hatte. Gerade die einheitliche, die Gemüther beherrschende Macht dieser Kirche gewann ihr vor Allem Constantin's Sympathie.

Die Begünstigung der Kirche durch Constantin und das damit eingeleitete Anwachsen derselben an Seelenzahl, wodurch allmählich so ziemlich alle Reichsglieder dafür gewonnen wurden, bedingte zunächst schon ein stattliches Anwachsen der Zahl des Klerus, welches an den geschilderten Vortheilen und Begünstigungen noch einen sehr starken Anreiz bekam. Durch den überaus starken Andrang wurden die bürgerlichen und staatlichen Interessen beeinträchtigt, daher die oben erwähnten Massregeln, um die den begüterten Ständen obliegenden Verpflichtungen durch Uebertritt derselben zum privilegirten Klerus nicht zu verlieren.

Den wachsenden reichen Mitteln der Kirche entsprachen namentlich in den grossstädtischen Gemeinden die Ansprüche an kirchliche Armen- und Krankenpflege. Den Armen galten die kirchlichen Schenkungen und Vermächtnisse, sie bildeten das patrimonium pauperum, während die Unterhaltung des Cultus und der Lebensunterhalt der Kleriker aus den regelmässigen Oblationen der Gemeinde geschehen sollte. Indessen machten die veränderten Verhältnisse, der wachsende Glanz des bischöflichen Auftretens und das Anwachsen zu einer umfänglichen Verwaltung seit dem 5. Jahrh. andere Einrichtungen nöthig, indem die sämmtlichen Einkünfte in vier Theile getheilt wurden a) pro mensa episcopi, b) pro clero, c) pro fabrica eccl., d) pro pauperibus, eine Einrichtung, die von Rom aus sich verbreitete. In den grossstädtischen Gemeinden finden sich jetzt die Parabolanen (kirchliche Krankenwärter) und Kopiaten (κοπιαταί, fossores oder fossarii, Todtengräber) in ausserordentlich grosser Zahl, offenbar das eigentliche Bedürfniss weit übersteigend, ein des bischöflichen Winks gewärtiges Gefolge; daher öfter durch Gesetzgebung beschränkt. Dieser unterste doch noch klerikale Grad wurde von vielen gesucht, um der kirchlichen Vortheile des Klerus theilhaftig zu werden, daher Theodosius II. (C. Theod. XVI, 2, 42 u. 43 aus den Jahren 416 u. 418) einschärft, die Parabolanen nicht aus den Reichen (qui hunc locum redimant), sondern aus den Armen zu wählen; er setzt ihre Zahl auf 500 herab, zwei Jahre später lässt er 600 zu. Beides für Alexandria, wo sie dem Terrorismus des Bischofs Theophilus dienten; daher bestimmt werden musste: ut nihil commune clerici cum publicis actibus vel ad curiam pertinentibus habeant. Constantius gestand (357) den eben aufgekommenen Kopiaten zwar die Immunität (Gewerbesteuerfreiheit) zu, aber nur für kleinen Gewerbebetrieb. Von den Lecticariis, wie die Parabolanen auch bezeichnet wurden, liess Theodosius II. in Constantinopel nicht mehr als 950 bestehen (Cod. Just. I, 2, 4), doch stellte Anastasius die ursprüngliche Zahl 1100 wieder her. Parabolanen und Kopiaten bildeten in den grösseren Städten eine Art von Zünften unter Aufsicht des Bischofs.

Die sich rasch steigernden Aufgaben der Verwaltung und der damit verbundenen Rechtsgeschäfte vermehrten stark das kirchliche Beamtenpersonal; man bedarf οἰκόνομοι für die Vermögensverwaltung, in grossen Städten mehrere; daher in Constantinopel ein μέγας οἰκόνομος erscheint; daneben noch Schatz-

meister, Rechtsbeistände (σύνδικοι, ἔκδικοι, defensores), Notare (Lectoren oder höhere Kleriker), Archivare (χαρτοφύλακες) etc., also nicht eigentlich klerikale Funktionen, aber häufig durch Kleriker ausgeübt. Was den eigentlichen Klerus betrifft, so trat hier auch mehrfach eine recht beträchtliche Vermehrung des Personals hervor, so bei den niedern Graden der Kleriker, wie den Akoluthen, insbesondere auch den Subdiakonen, welche für die untergeordneten Funktionen bestimmt den ὑπηρέται, ministri gleich sind (erst die lateinische Kirche des Mittelalters rechnet sie zu den maiores ordines).

Für den Diakonat hielt zwar Rom an der geforderten Siebenzahl (S. 250) fest, und im Ganzen gab die geringere Zahl ihnen gegenüber der wachsenden der Presbyter eine gewisse Auszeichnung; anderwärts aber band man sich nicht an jene Zahl (Sozom. 7, 19). In ihrer Eigenschaft als Diener des Bischofs nicht nur im Cultus, sondern namentlich auch in der Sittenaufsicht (als Augen des Bischofs) und in der Vermögensverwaltung und Armenpflege (als Hand desselben) gewannen sie häufig ein Uebergewicht über die Stellung der Presbyter, trotz der höheren hierarchischen Weihe der letztern; jetzt hob sich, bei dem wachsenden Umfang der bischöflichen Verwaltung, der Archidiakon an der Spitze des Diakonatscollegiums (τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων ἡγούμενος, von Athanas. Theodoret I, 26) hervor, in der alexandrinischen Kirche von den Diakonen aus ihrer Mitte gewählt (Hieron. ep. 85 ad Euagr.), anderwärts und wohl überwiegend vom Bischof gewählt; indessen soll das Anciennetätsverhältniss dabei einigermassen berücksichtigt werden (Syn. Agath. can. 23). Als die rechte Hand des Bischofs bei Verwaltung des Kirchenguts und in Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, auch in Beaufsichtigung des niedern Klerus und Berathung bei Anstellung von Klerikern erlangt er einen sehr bedeutenden Einfluss, so dass die trotz der persönlichen Stellung festgehaltene Unterordnung unter die klerikale Würde des Presbyterats ohne viel Erfolg eingeschärft wird. Schon zu Hieronymus' Zeit hielten die Archidiakonen es für ihre Carrière nachtheilig, die Presbyterweihe zu empfangen (Hier. comm. in Ez. 48 Ml 25, 484). Sie waren in vielen Fällen die Nächsten für die Nachfolge im Episkopat.

Die grösste Vermehrung erhielt durch das massenhafte Anwachsen der Kirche unter dem höheren Klerus der Stand der Presbyter, da sie vermöge ihres eigentlich sacerdotalen Charakters mit den wesentlichen Befugnissen für die Cultushandlungen und Ausübung der Seelsorge ausgerüstet, überall dem vermehrten Bedürfniss genügen mussten, während doch der ursprüngliche Gesichtspunkt der Einheit der bischöflichen Gemeinde auch in den grössten Städten festgehalten wurde, an eine Vermehrung der Bischöfe also nur bei neuer Kirchengründung durch Mission (oder bei starkem Anwachsen einer Stadt, die bisher keinen Bischof gehabt) gedacht werden konnte. So trat eine wachsende Menge nicht nur der dienenden Kleriker, sondern auch der Presbyter unter die Leitung des einen Bischofs und erhöhte sein Ansehen. Ja zur Hebung des Ansehens, der Würde und des Glanzes der Bischöfe als der eigentlichen Repräsentanten der Kirche trat in dem grössten Theile der Kirche noch die entschiedene Tendenz auf möglichste Beseitigung der sogenannten χωρεπίσκοποι (s. oben S. 258), der Landbischöfe hervor. Schon das Concil von Ancyra 314 hatte z. B. den Landbischöfen untersagt, Presbyter und Diakonen zu weihen. Die Synode von Antiochien v. 341 (can. 19) untersagte dies ebenfalls und setzte dabei ein Abhängigkeitsverhältniss vom nächsten Stadtbischof voraus (Bischof der Stadt, ᾗ ὑπόκειται αὐτός τε καὶ ἡ χώρα), der auch das Recht hat, einen

solchen Landbischof zu machen. Auch can. Neocaes. 14 u. can. Nic. 8 zeigen das geringere Ansehen der Landbischöfe. Im 6. sardicensichen Kanon (343) wird verboten, in einem Dorfe oder in einer kleinen Stadt, für die ein einziger Priester zureicht, einen Bischof aufzustellen: ne vilescat nomen episcopi et auctoritas; die Bischöfe der Provinz sollen nur da einen Bischof aufstellen, wo schon früher solche waren; nur wenn eine Stadt so volkreich wird, dass sie eines Bisthums würdig erscheint, soll sie einen Bischof erhalten.

Die Synode von Laodicea (nach der zu Sardica und vor der von Constantinopel 381), setzte an die Stelle der Landbischöfe sog. Periodeuten, Visitatoren (Presbyter im Auftrag des Stadtbischofs); die noch vorhandenen Landbischöfe sollten nichts thun ohne die Willensmeinung des Stadtbischofs. Neben dem Bestreben, die bischöfliche Stellung zu einer möglichst angesehenen zu machen, wirkten offenbare Missstände mit. Basilius der Gr. fand die Landbischöfe (deren er in seinem Sprengel noch 50 hatte, Gr. Naz. de vita sua p. 8) ihrem Amte nicht gewachsen, sie nahmen oft ganz unwürdige Menschen (die etwa dem Militärdienst entgehen wollten) in den Klerus auf. Wir haben uns nach den Aeusserungen des Basilius die Stellung dieser Landbischöfe so zu denken, dass ihnen, die der Kirche eines Hauptfleckens vorstanden, eine Anzahl von Dorfkirchen mit ihren eigenen Presbytern unterworfen waren (Basil. ep. 290 u. 142 u. 188 d. i. Canonica I can. 10). Basilius verlangte, dass die Landbischöfe ihm ein genaues Verzeichniss aller Kleriker ihres Sprengels übergeben und künftig keinen ohne seine Genehmigung ordiniren sollten (ep. 54). Mit der Zurückdrängung der Landbischöfe traten also Presbyter an ihre Stelle mit erweiterter Befugniss zur Predigt, Sacramentsverwaltung, Seelsorge und Gemeindeleitung, aber doch in entschiedener Abhängigkeit vom Stadtbischof. Indessen erwähnt noch Theodoret (ep. 113) Landbischöfe in seinem Metropolitansprengel. In Nordafrika war ein beträchtlicher Theil der hier so zahlreichen Bischöfe nichts anderes als Landbischöfe, aber wohl ohne wesentlich geringeres Ansehen als die Stadtbischöfe. In anderen Theilen des Abendlands ist wenig von ihnen zu spüren. Auf der Synode von Riez von 439 wird unter Berufung auf den 8. nicäischen Kanon einem unrechtmässig zum Bischof Geweihten eine Stellung als chorepiscopus angewiesen, ihm werden aber ausser dem Namen eines Bischofs beinahe alle bischöflichen Rechte untersagt, mit Ausnahme der Befugniss in seiner eigenen Kirche die Getauften zu firmeln (Hef. II, 290).

Wurde hier also das Herrschende, dass in dem zu einer Stadt gehörigen Landgebiete der Bischof von sich aus Presbyter nach freier Wahl für die Landkirchen (ecclesia plebana) zur Besorgung des Gottesdienstes bestimmte, die auch hinsichtlich ihres Unterhalts ganz vom Bischof abhingen (parochus, plebanus), so blieb dabei zwar die Idee der Einheit der bischöflichen Gemeinde beherrschend (entsprechend der civitas, dem Stadtbezirk, s. Loening, I, 213), aber die Entfernung brachte doch eine grössere Selbstständigkeit dieser Filialgemeinden von selbst mit sich. In den grossen Städten, wo das Bedürfniss längst begonnen hatte, neben der einen bischöflichen Hauptkirche andere Kirchen zu schaffen, und wo dies nun in zunehmendem Masse geschehen musste, tritt der Klerus für diese Kirchen ebenfalls nicht aus dem Zusammenhang mit der Hauptkirche heraus, es bildet sich aber doch eine Art von selbstständigen Pfarrsystemen, wenigstens insofern, als die Versorgung einer solchen Kirche ständig einem bestimmten Presbyter übertragen wird, wie wir dies von Alexandria wissen (Epiph. haer. 49, 1), bei Constantinopel als Regel annehmen müssen, da

hier für einige blosse Filialkirchen im Unterschiede von diesem Verfahren nur eine im Turnus geschehende Versorgung von der Hauptkirche aus angeordnet wird (s. Justinian I, Nov. Const. Novell. III). Auch für Rom ist ein ähnliches Verhältniss wie für Alexandrien und Constantinopel anzunehmen (ep. Innoc. I ad Decentium von 416), jedoch blieb hier das Verhältniss der an den einzelnen Kirchen fungirenden Presbyter zum Bischofe ein so enges, dass sie die Elemente des Abendmahls nicht consecrirten, sondern das vom Bischof consecrirte Brod aus der Hauptkirche zugetheilt erhielten.

Im allgemeinen treten die Landpresbyter etwas an Ansehen zurück hinter den Stadtpresbytern (Neocaesar. can. 13). Sie sollen auch nicht (wozu ihre selbständige Stellung Veranlassung geben könnte) kanonische Briefe (Friedensbriefe, welche Fremde anderwärts christlich legitimiren sollen) ausstellen, sondern ihre (Empfehlungs-) Briefe nur an die benachbarten Bischöfe richten. Die grössere Zahl von Presbytern unter einem Bischof führt jetzt auch zum Hervortreten eines Archipresbyter oder Protopresbyter an der Spitze des Presbytercollegiums, welchem naturgemäss (sofern dazu der höhere klerikale Charakter erforderlich) die Vertretung des Bischofs bei Sedisvacanzen zukam. Indessen haben diese eine gleiche Bedeutung wie die Archidiakonen nicht erlangt.

Die Bischöfe wählen jetzt alle niederen Geistlichen, auch die Presbyter. Sie selbst werden, soweit hier nicht Hof- oder Parteieinflüsse anderer Art einwirken und die kirchlichen Gesichtspunkte durchbrechen, von den übrigen Bischöfen der Provinz möglichst unter persönlicher Betheiligung gewählt, wenigstens aber sollen drei derselben anwesend sein, die andern schriftlich zustimmen. Festgehalten aber wird in der Theorie wenigstens der für die kirchliche Anschauung wesentliche Grundsatz, dass auch der übrige Klerus an der Wahl sich betheiligen und die Zustimmung des Volks nicht fehlen soll: qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur (Leo I, ep. 10, c. 3). Ja der Schwerpunkt liegt für die Anschauung eigentlich in der Wahl durch Klerus und Volk. Die abendländischen Concilien gaben zwar die von c. 4 Nic. gegebene Vorschrift (in der Regel vollständige Provincialsynode behufs Bischofswahl) auf, hielten aber fest: 1) Vom Metropoliten ist die schriftliche Zustimmung der Provincialbischöfe einzuholen; 2) die Majorität entscheidet; 3) in allen Fällen ist Genehmigung des Metropoliten erforderlich; 4) die Bischofsweihe in Anwesenheit von 3 Bischöfen. Uebrigens kommt es noch gegen die kirchlichen Bestimmungen vor, dass ein angesehener, einflussreicher und populärer Mann des Laienstands, von dem man sich in einer oder der anderen Hinsicht Vortheile für die Kirche verspricht, durch die Volksstimme verlangt und zum Bischof gemacht wird (Ambrosius, Synesius). In dem Bischof findet nun das durch die Umstände so gesteigerte Ansehen des Klerus seinen entschiedensten Ausdruck; daher wachsen der Pomp und die Ehrenbezeugungen; selbst Kaiser erweisen ihnen bereitwillig nach dem Vorgang Constantin's solche. Ja es bildet sich dafür ein bestimmtes Ceremoniell. Und weil sich die Güter des Himmelreichs über die Güter dieser Welt erheben, gewinnt der Trugschluss wachsende Gewalt, dass die Diener der Kirche in dem Priesterthum eine das Königthum überragende Würde haben. Die Folge ist natürlich Stolz, Aufgeblasenheit und Herrschsucht und bei den vermehrten Reichthümern die Bestimmung durch weltliche Rücksichten. Anderseits freilich auch nicht selten ein mannhaftes Auftreten für geheiligte Forderungen der Kirche gegen Gesetzlosigkeit und Gewalt der Grossen dieser Erde.

Dem erhöhten Ansehen des Klerus entspricht aber auch, dass nach dem sittlichen Ideal der Zeit — dem asketischen — Anforderungen besonderer Art an den Klerus gestellt werden, namentlich in Beziehung auf die Ehelosigkeit. Am Ende der vorigen Periode war das spanische Concil von Elvira (Conc. Illiberit.) über die gemeine kirchliche Anschauung der früheren Zeit (S. 298) wesentlich hinausgegangen, indem es von den verheiratheten Bischöfen, Presbytern und Diakonen verlangte, dass sie sich nach der Weihe des ehelichen Umgangs völlig enthalten sollten. Allgemeine Voraussetzung war dabei, dass die Ehen schon im Laienstande der Betreffenden geschlossen waren, und dass von Klerikern nach der Weihe nicht erst eine Ehe eingegangen werden dürfe. In letzterer Beziehung enthält nur das Conc. Ancyran. can. 10 eine gewisse Einschränkung: Diakonen, welche gleich bei der Aufstellung ausdrücklich erklären, sie müssten heirathen und könnten nicht ledig bleiben, sollen, wenn sie hernach wirklich heirathen, unangefochten bleiben, weil ihnen der Bischof es gestattet hat; im andern Falle nicht. Der Versuch, jene strenge Forderung des Kanons von Elvira auf dem Concil von Nicäa zur allgemeinen Geltung zu bringen, wurde durch die Warnung des gefeierten Asketen Paphnutius, den Priestern nicht ein zu schweres Joch aufzuerlegen, vereitelt. (Socr. 1, 11, Soz. 1, 23, Gelas. hist. conc. Nic. 2, 32.) Die Zweifel gegen diese Erzählung sind ohne solide Basis und vom römischen Vorurtheil dictirt. Die griechische Kirche hat in dieser Frage ihre abwehrende Haltung gegen die strengere Ansicht des Abendlands festgehalten. Die Fortführung des ehelichen Umgangs in der einmal vorhandenen Ehe blieb freigestellt und nur eine Wiederverheirathung nach dem Tode der Frau, wie überhaupt das Eingehen einer Ehe für den bereits geweihten Kleriker (Bischof, Presbyter und Diakon) war untersagt. Ja es wurde (Canon. apost. 6) den Geistlichen verboten, unter dem Vorwand der Frömmigkeit ihre Frauen zu verstossen. Die Rechtmässigkeit der Priesterehe (in den geschilderten Schranken) wurde entschieden in Schutz genommen gegen die fanatisch-asketischen Eustathianer (s. u.), welche die Ehe verachtend grundsätzlich es verwarfen, an dem Gottesdienst, den verheirathete Priester hielten, Theil zu nehmen (Synode von Gangra nach 360, vor 380). In der That finden wir im 4. Jahrhundert noch sehr angesehene beweibte Bischöfe (Vater des Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa, im Abendland Hilarius von Pictavium); aber auch in der griechischen Kirche geht der Zug der Zeit immer entschiedener dahin, dass der Bischof unbeweibt sein soll. Epiphanius (expos. fidei 20 am Schluss des Panar.) entwickelt die Idee des Priesterthums ganz aus dem Ideal des geschlechtslosen Lebens. Als daher Anfang 5. Jahrh. Synesius v. Cyrene zum Bischof begehrt wurde, betonte er im Gegensatz hierzu, dass er gesonnen sei, seine Ehe als anerkannte unverhohlen fortzusetzen. Dies hinderte allerdings nicht, ihn doch zum Bischof zu nehmen, aber eben der Vorfall zeigt, dass dies begann, eine Ausnahme zu werden. Auf locale Unterschiede weist Socrates V, 22 hin, wonach in Thessalien, Macedonien etc. die Enthaltung für die Kleriker bei Strafe der Absetzung verlangt wurde, und zwar stamme die Sitte vom Bischof Heliodor v. Trikka, merkwürdigerweise demselben, der in seiner Jugend Verfasser des erotischen Romans Aethiopica gewesen! Dagegen waren im Orient die Bischöfe zur Enthaltung, die vielfach freiwillig geübt wurde, gesetzlich nicht genöthigt.

Im Abendland aber bezeichnet die Decretale des römischen Bischof Siricius vom 11. Februar 385 an den spanischen Bischof Himerius (Coustant,

epp. p. 823) die Wendung Roms zu den strengen Grundsätzen, wonach von den Weihen an jeder Umgang mit der bisherigen Gattin unterlassen werden muss. Auch verlangt man hier, dass Kleriker überhaupt nur einmal in die Ehe getreten sein dürfen, und zwar mit einer Jungfrau (wobei Hieronymus trotz seiner entschiedenen Vertretung dieser Grundsätze doch zugestehen will, dass eine vor der Taufe geschlossene Ehe nicht mitgezählt werde). Es lag nahe bei dieser Auffassung, dass man begann in dem Mönchthum (s. u.) eine Pflanzschule für den Klerus zu sehen; so empfahl dies auch Siricius. Andere Synodalbestimmungen des Abendlands bewegen sich im Ganzen in derselben Richtung, wenn auch nicht völlig gleich (vgl. Concil von Turin 401 c. 8, Conc. von Araus. 441 c. 22 sqq). Doch konnte Vigilantius (s. u.), der Gegner des Coelibats, sich noch auf Bischöfe berufen, welche nur Verheirathete zu Diakonen wählten, nulli coelibi credentes pudicitiam (Hier. c. Vigil. c. 1). Bald versuchte man jene strengere Bestimmung sogar auf die Subdiakonen auszudehnen.

Im Zusammenhang dieser Anschauungen erklären sich die Versuche, das Leben des Klerus in die Formen des inzwischen mächtig gewordenen Mönchthums zu bringen, wie sie einzelne hervorragende Bischöfe wie Eusebius von Vercelli (Maximi Taurin. sermo 9 de S. Eusebio in Muratorii anecdotis IV, 88, cf. Ambros. ep. 63 ad Vercellens.) und Augustin (Augustini vita auct. Possidio c. 5, 11, Aug. sermones de moribus Clericorum, serm. 355 u. 356 der Bened. A.: „monasterium clericorum") mit vorläufig doch nur vereinzeltem Erfolg machten.

Ausbildung des Klerus. Die bisherige Entwicklung seit Entstehung einer eigentlichen Theologie hat dazu geführt, den Klerus zum Träger einer wissenschaftlichen, in den Dienst der Kirche gestellten Bildung zu machen, wenn auch die Zahl der hierin Hervorragenden und Leitenden immer nur eine verhältnissmässig kleine gewesen sein wird. Die Begünstigung der Kirche seit Constantin, welche sie in grösserem Umfang als bisher in den Mittelpunkt der geistigen Interessen der Zeit rückte und im Klerus den Gebildeten eine einflussreiche Laufbahn eröffnete, vergrösserte zunächst die Zahl solcher Gebildeten, welche ausgerüstet mit der höheren Schulbildung der Zeit sich der christlichen und kirchlichen Ideen bemächtigten, um sie theologisch auszubilden und zu vertreten. So sind die bedeutendsten Kirchenlehrer des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts durch die wesentlich heidnischen Bildungsschulen (Gregor von Nazianz und Basilius) oder doch durch lebendige Berührung mit ihrem Bildungsstoff hindurchgegangen, und haben daneben an das Studium der älteren kirchlichen Lehrer, vor Allem des Origenes, sich gehalten, also an die hier schon vorliegende Verschmelzung der Wissenschaft mit den christlichen Ideen. Bald erheben sich freilich im kirchlichen Bewusstsein Bedenken gegen die Bildung der Diener der Kirche durch die heidnische Literatur. Basilius suchte trotz seiner eigenen Entwicklung vor Ueberschätzung der heidnischen Literatur zu warnen, rechtfertigte sich aber gewissermassen selbst, indem er durch den moralischen Nutzen derselben sich zu decken suchte, den man davon haben könne (Or. πρὸς τοὺς νέους). Mit dem Anwachsen des mönchischen Geistes zeigt sich die Zunahme jener engen Beurtheilung der Beschäftigung mit der antiken Literatur, aber zunächst doch bei solchen, welche für sich selbst reichlich aus diesem Brunnen geschöpft hatten und in ihrer späteren Entwicklung die kirchlich-mönchischen Ideen mit Schroffheit ergriffen, wie Hieronymus, dessen Traum den Christianus in ihm in schroffen Gegensatz zum Ciceronianus stellte,

obwohl er den Letztern nie ernstlich abzustreifen bemüht war. In der kirchlichen Beredsamkeit besonders wirkte Geist und Geschmack der heidnisch-rhetorischen Bildung am entschiedensten fort. An einzelnen Stellen boten sich ja für theologische Heranbildung des Klerus theologische Schulen, so vor Allem die alexandrinische, in welcher die Beschäftigung mit den sog. encyclischen Wissenschaften und mit der Philosophie die Unterlage für d theologische Studium bildete. Auch das palästinensische Cäsarea war seit Origenes' Wirksamkeit ein Mittelpunkt gelehrter wissenschaftlicher und theologischer Studien geworden. Besonders aber wurde es dann im 4. Jahrhundert Antiochien, an welches sich in der syrischen Kirche Edessa und Nisibis anschlossen, wo die Studien später in den bestimmten Formen einer theologischen Bildungsanstalt oder geistlicher Seminarien gepflegt wurden (Junilius praef.), die besonders durch Schriftauslegung sich auszeichneten.

Für das Gesammtbedürfniss der Kirche aber reichen diese wenigen bei Weitem nicht aus. Hier ist das Wichtigste die praktische Heranbildung im kirchlichen Dienst durch Aufsteigen von den unteren Stufen des Klerus, namentlich vom Lectoren an (oder auch vom Akoluthen), wo also die kirchlichen Functionen und die priesterliche Technik im Vordergrunde stehen und zusammen mit der kirchlichen Ordination als der übernatürlichen Befähigung als die erforderliche Ausrüstung gelten, als ob dadurch die innere, geistige und Charakterbildung ersetzt werden könnte. Hervorragende Kirchenlehrer bekämpfen diese Gefahren (Greg. Naz. de se ipso, v. 503 ff.) und geben Anleitung zu tieferer Auffassung (Chrys. π. ἱερωσύνης. Aug. de doctr. christiana); aber es bleibt vielfach bei jener Abrichtung, wo nicht der Anschluss der jüngeren Kleriker an einen geistig bedeutenden Bischof fördernd eintritt. Diesen suchten die oben Erwähnten (Euseb. Verc. u. Augustin) durch jene klösterliche einheitliche Lebensgestaltung noch zu erhöhen.

Denn zu den Bildungsfactoren für den Klerus, dem wissenschaftlichen und dem kirchlich praktischen, war jener dritte — mönchische Askese und Beschaulichkeit — hinzugetreten, welcher schliesslich (s. Siricius u. A.) das Mönchthum als beste Pflanzschule für den Klerus erscheinen liess. Für manche von den herkömmlichen Studien Herkommende war eine Zeit der Zurückziehung in die Einsamkeit, in asketische und contemplative Beschäftigung die Zeit der Entscheidung zwischen weltlichem Rhetorenberuf oder geistlichem (Basilius; vgl. Greg. Nyss.; die Zustände in Antiochien, Chrys. ad Theodorum lapsum).

Wenn ehemals in den Christengemeinden Leute von allerlei Beruf und Lebensstellung klerikale Functionen übernommen hatten, so war das etwas anderes, als wenn nun unter den neuen begünstigten Verhältnissen Leute aus den fremdartigsten Berufsarten im Klerus ihre Versorgung suchten. Die Kirche musste sich durch synodale Gesetzgebung gegen das Eindringen solcher Elemente so weit möglich wehren; Mitglieder gewisser Stände (Schauspieler, Tänzer und Pantomimen), deren Beruf mit dem Christenthum unverträglich schien, galten, auch nachdem sie sich bekehrt, nicht für ordinationsfähig. Auch der Kriegsdienst galt als unfähigmachend; wer noch als Gläubiger Kriegsdienst gethan, sollte nicht Kleriker werden (Can. 4 d. röm. Syn. von 402 u. schon Röm. Syn. von 386 c. 3), nach andern wenigstens nicht zu den höheren Stufen vom Diakon an gelangen (Can. 8 d. Toled. Conc. von 400). Bei denen, welche kein freies Verfügungsrecht über ihre Person hatten, mussten fremde weltliche Rechte respectirt werden. Nicht der Sklavenstand als solcher galt als entwür-

digend, daher, wenn der Herr zustimmt **und freilässt**, ein sonst dazu geeigneter Sklave sehr wohl zum Klerus zugelassen werden kann (Can. ap. 72). Das Conc. Illib. c. 80 wollte das nur von solchen gelten lassen, deren sie entlassende Herren Gläubige seien (wegen eines gewissen bleibenden Abhängigkeitsverhältnisses der liberti zu ihren patronis). Leo I. erkennt an: Wer in den Heerdienst des Herrn tritt, muss Andern gegenüber frei sein (ad episc. Ital. 10. Oct. 443 Ml 54, 610), und Valentinian III. bestätigt staatlicherseits das Verbot, Sklaven oder Colonen zu weihen. Bischöfe und Priester gewordene jedoch, wenn sie 30 Jahre im geistlichen Stande sich befunden, sollen nicht zur Rückkehr zu ihrem Herrn genöthigt werden, sondern nur das peculium erstatten; ein Diakon in gleichem Fall kann einen Ersatzmann stellen (Loen. I, 153). Ausgeschlossen sollen ferner solche sein, welche schon als Christen sich gewisse sittliche Verfehlungen hatten zu Schulden kommen lassen. Dagegen nahm man die alttestamentliche Vorstellung von der erforderlichen körperlichen Integrität der Priester nur insofern auf, als körperliche Gebrechen an der Ausübung der kirchlichen Funktionen hinderlich erschienen (Can. ap. 76); Entmannte sollten nur, wenn sie es mit eigenem Willen geworden, ausgeschlossen werden. (Conc. Nic. c. 1, Can. Apost. 21–23). Andere Beschränkungen ergeben sich aus dem oben über Ehe und Cölibat Mitgetheilten, wonach z. B. kein Bigamus, keiner, der eine Wittwe oder seine Schwägerin oder Nichte geheirathet hat, ordinirt werden darf. Auch Clinici, welche erst auf dem Krankenbett sich zur Taufe entschlossen hatten (also nicht aus freiem Drange), sollten in der Regel nicht aufgenommen werden; indessen die persönliche Bewährung des Glaubens sollte doch Ausnahmen rechtfertigen, ja auch schon der Mangel anderer tüchtiger Männer (Can. 12 Neocaes. Conc.).

An dem alten Verbot, **Neophyten** alsbald in den höheren Klerus aufzunehmen, hielt man fest, sah jedoch bei hervorragenden Männern nicht selten davon ab (Beispiel des Ambrosius und des Synesius), daher der 80. (79.) apostolische Kanon auf solche Fälle besonderer göttlicher Gnade Rücksicht nimmt. Auch ein zu frühes Lebensalter sollte ausgeschlossen bleiben. Hier hatte sich bereits für den Eintritt ins Presbyteramt (und demzufolge auch in den Episkopat) das 30. Jahr fixirt, weil Christus, in diesem Alter getauft, sein Lehramt angetreten (Neocäs. v. 314 c. 11); für den Diakonus das 25. Lebensjahr (Syn. Hippo 393 bei **Hefele** II, 56 u. ö.). Später kleine Schwankungen [1]).

Die schon früher begonnene Entwickelung, wonach der Kleriker seine Lebenswirksamkeit rein auf dem Gebiete der Kirche finden und nicht weltliche Aemter oder Beschäftigungen damit verbinden sollte, suchte sich mehr durchzusetzen. Das Concil von Elvira hatte den Klerikern (und zwar Bischöfen, Presbytern und Diakonen) nicht völlig verboten, Handel zu treiben, sondern nur durch Umherreisen in den Provinzen (Besuch von Märkten) sich reiche Kaufmannsvortheile zu verschaffen. Sie sollten nur zur Gewinnung des Lebensunterhaltes durch einen Sohn oder Freigelassenen, gedungenen Diener oder Freund die Geschäfte treiben lassen, selbst aber nur innerhalb ihrer Provinz Handel treiben dürfen (can. 19). Weiterhin wurden den Klerikern einzelne Erwerbszweige verboten auf Grund der allgemeinen Forderung, wonach sie sich nicht in weltliche Geschäfte einlassen sollten (Const. Apost. II, 6). Die Uebernahme fremder Geschäfte, der Commissionshandel und Pachtung fremder Grundstücke

[1]) Singuläre Bestimmungen in der Decretale des Siricius von 385 (**Coustant** p. 623).

wird ihnen untersagt (Chalced. c. 3). Auch die schon ältere Forderung (Cypr.) wird festgehalten, dass Kleriker keine Vormundschaft übernehmen sollen, soweit sie nicht staatsgesetzlich dazu verpflichtet sind oder vom Bischof mit der Fürsorge für Waisen beauftragt werden (Chalc. l. l.). Aber der Handelsbetrieb blieb an sich dem Klerus erlaubt, ebenso Handwerks- und Ackerbaubetrieb zur Erwerbung des Unterhalts (Stat. eccl. antiq. = angebliche 3. Carth. Syn. 51 u. 52) und war wohl auch nicht zu entbehren. Ernste Stimmen aber klagen über das Jagen des Klerus nach Gelderwerb durch Handelsgeschäfte oder Güterbewirthschaftung, und immer aufs Neue hat die Kirche dem Klerus bei Strafe der Absetzung die reinen Geldgeschäfte mit Zinsnehmen verbieten müssen. Aller Zins gilt als Wucher nach der herrschenden Anschauung von der Unproductivität des Geldes und nach dem alttestamentlichen Verbot. Von dem an sich Verwerflichen soll wenigstens der Klerus sich fernhalten (c. Illib. 20. c. Arel. n. 314 c. 12. Nicän. c. 17 u. s. w.). Die häufige Wiederholung des Zinsverbots für den Klerus ist ein Beweis dafür, wie sehr dieser Veranlassung hatte, auf solche Geschäfte einzugehen.

Der Handelsbetrieb des Klerus erhielt dadurch noch eine Förderung, dass der Staat ihm unter andern Immunitäten (S. 331) auch Befreiung von der lästigen Gewerbesteuer gewährte (343), was 353 bestätigt wurde; der Gewinn aus Kramladen (tabernae) und Werkstätten käme doch den Armen zu Gute; auch ihre in Handelsgeschäften verwendeten Leute sollten von der Steuer befreit sein. Wie oben im Allgemeinen bemerkt ist, mussten diese Begünstigungen bald eingeschränkt werden. Valens hob sie für den Osten 364 ganz auf (Cod. Theod. XIII, I, 5 u. 6). Gratian beschränkte sie wenigstens (379) auf Handelsgeschäfte geringen Umfangs. Arkadius verlangte 399 von den gewerbsmässig Handel treibenden Klerikern Entscheidung, ob sie Kaufleute sein wollten und in diesem Falle auf die Vortheile der Kleriker verzichten, oder Kleriker, und in diesem Falle verzichten auf versuti quaestus. Honorius erkannte zwar 401 dieses Steuerprivileg des Klerus innerhalb der Grenzen des Kaufs und Verkaufs im Kleinhandel an (c. Theod. XVI, II, 36); aber Valentinian III. verbot 452 allen Klerikern Handel zu treiben (ut nihil prorsus negotiationis exerceant: wenn doch, dann sollen sie durch die Privilegien des Klerus nicht mehr gedeckt sein; Novellae Valent. III, tit. XXXIV § 4).

Früher schon als in dieser Hinsicht hat sich die Loslösung der Kleriker vom Weltlichen insofern durchgesetzt, dass die Kleriker weltliche Aemter nicht übernehmen sollten (der allgemeine Gedanke Const. app. II, 6. Can. Ap. 6 [7]). Dem Bischof Paulus von Samosata war es sehr zum Vorwurf gemacht worden, dass er zugleich das Amt eines Ducenarius procurator verwaltete. Später wird die Unvereinbarkeit mit weltlichem Amt wiederholt ausgesprochen. Es fehlt aber durchaus nicht an Beispielen, dass Bischöfe zugleich in Staatsdiensten benutzt wurden. So war Bischof Jakob von Nisibis zugleich Provinzialstatthalter unter den Söhnen Constantin's (Theodoret h. e. I, 30), und auch bei den so einflussreichen alexandrinischen Bischöfen ist dies öfter vorgekommen, und ebenso in Rom, obwohl auch die Staatsgesetzgebung von dem Gesichtspunkt ausging: universis clericis praeter ecclesiasticos actus nihil omnino cum aliis causis decet esse commune (Novellae Valent. III tit. XXXIV, 7 [452]).

Dafür aber nimmt nun die bischöfliche Verwaltung, insbesondere Vermögensverwaltung, selbst den Charakter einer politischen Thätigkeit (Vermögensverwaltung, Rechtsstreitigkeiten, juridische

Thätigkeit, Streitigkeiten mit weltlichen Beamten) an. Die Leute, sagt Gr. Naz. (orat. 32, p. 526), suchen jetzt keine Priester, sondern Rhetoren, keine Seelsorger, sondern Verwalter der Gelder, keine die mit reinem Herzen opfern, sondern mächtige Fürsprecher; und Synesius, den man selbst wegen seines Familienansehens und des von ihm erhofften Einflusses gewählt hatte, klagt als contemplative Natur in der Vielgeschäftigkeit der bischöflichen Verwaltung, dass man in der bischöflichen Stellung das Unvereinbare zu verknüpfen suche: πολιτικὴν ἀρετὴν ἱερωσύνῃ συνάπτειν τὸ κλώθειν ἐστι τὰ ἀσύγκλωστα.

3. Die Metropolitanverfassung.

Die Metropolitanverfassung (s. o. S. 260) wird als allgemein schon vorausgesetzt von der Nicänischen Synode (can. 4)[1]. Der Metropolit ist eigentlich nur der angesehenste Bischof der Provinz, in der politischen Provinzialhauptstadt (Metropolis der Exarchie), der durch Lage und Ansehen sich am meisten eignet, die gemeinsamen Angelegenheiten der Bischöfe einer Provinz in seine Hand zu nehmen (can. 9 Antioch. von 341). Er wird der ständige Vertreter der gemeinsamen Interessen und Aufgaben, welche in den zusammentretenden Provinzialsynoden ihre intermittirende Ausübung gefunden hatten, er nimmt also auch für die Zeit, wo die Synoden nicht tagen, die gemeinsamen Interessen wahr, beruft die Versammlungen, führt den Vorsitz, vermittelt den Verkehr mit andern Kirchen.

Nicht überall war es der Bischof der Provinzialhauptstadt; in Pontus, wo erst durch die Römer in der aus zahlreichen kleinen Gebieten zusammengeschlagenen Provinz eine Anzahl der Hauptorte die hellenische Stadtverfassung erhalten hatte, fiel dem ältesten Bischof der Provinz die Leitung der Provinzialangelegenheiten zu. In Nordafrika, wo die leitenden Bischöfe von Numidien und Mauretanien als Senes bezeichnet wurden, ohne immer thatsächlich die Aeltesten zu sein, war diese Würde nicht an einen festen Bischofssitz gebunden; während für das prokonsularische Afrika der Bischof von Carthago unbestrittener Metropolit war, ja auch über die Senes oder Primaten der beiden andern Provinzen ein Uebergewicht hatte, namentlich durch Berufung von Generalconcilen. Im Ganzen aber war die politische Provinzeneintheilung bestimmend, daher auch in Folge der Zerlegung der ausgedehnten Provinzen in kleinere durch Diokletian (s. Mommsen, Verz. der Provinzen um 297. ABrlA. 1866 S. 491 f.), eine Vermehrung der kirchlichen Metropolen eintrat. Der 17. can. Chalced. (vgl. can. 12) erkennt (mit Beziehung auf Bischofsbestellung überhaupt) den Grundsatz an, dass die kirchliche Ordnung der bürgerlichen folgen solle, während Innocenz I. (ep. ad Alex. Ant. v. 415 [Jaffé-Wattb. No. 310]) im Interesse bestehender Metropolitaneinrichtungen sich gegen denselben erklärt hatte. In Italien, wo bis zu Diokletian's Zeit eine Eintheilung in Provinzen nicht stattgefunden hatte, und umsomehr die Kirchen ihren natürlichen Mittelpunkt in Rom fanden, folgte der Eintheilung Diokletian's (in die Hauptstadt und 17 Provinzen) die entsprechende kirchliche der Metropolen wegen der zu starken von Rom ausgehenden centralen Attraction nicht nach, und zwar in den 10 Provinzen Unter-

[1] Vgl. die koptische Uebersetzung bei Pitra, Spicil. Sol. I, 526 sq.

italiens noch sehr lange nicht, während allerdings in Mittel- und Oberitalien (Gebiet des Vicarius Italiae) die Bedeutung Mailands, welches ja auch politisch als kaiserliche Residenz hervorragte, gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch als kirchliche Metropole unzweifelhaft ist, ebenso die Ravenna's seit der Residenz des Kaisers Honorius daselbst [1]). Nach des Ambrosius Tode (397) scheint sich die Kirchenprovinz Venetia et Istria (Aquileja) von Mailand abgezweigt zu haben (Loening I, 445). Ueber Gallien fehlen genaue Nachrichten. Auf unfertige Verhältnisse weist, dass die südgallischen Bischöfe zur Schlichtung verschiedener Ansprüche die norditalischen Bischöfe anriefen, welche auf der Synode von Turin 401 entschieden, dass der Bischof Proculus von Marseille (Gall. Vienn.) nur für seine Person wegen persönlicher Verhältnisse, nicht aber dauernd der Stuhl von Marseille, den Primat über die Bischöfe von Narbonensis secunda behalten solle, da Marseille dieser Provinz nicht angehöre. Ebenso entschieden sie in dem Streit zwischen Vienne und Arles nach dem Gesichtspunkt des Nicänischen Kanons, derjenige solle die Primatwürde haben, der nachweisen könne, dass seine Stadt Metropole sei (Hef. II, 85). Da der Praefectus Praetorio der Dioecesis Galliarum um 400 wegen der durch die Franken bedrohten Lage von Trier seinen Sitz der Verwaltung von da nach Südgallien, Arles, verlegte, so gewann in Folge dessen auch kirchlich Arles unter vielen Rivalitäten das Uebergewicht über Vienne.

Nach dem 5. Can. Nic. Syn. sollte in jeder Provinz jährlich zweimal Provinzialsynode gehalten werden (später wiederholt, c. Antioch. c. 20). Berufung durch den Metropoliten ist unumgänglich (Ant. c. 20). Doch ist die Nicänische Bestimmung vielfach nicht ausgeführt worden, insbesondere im Abendland, wo die unruhigen Zeiten hinderten. Die Synode von Oranges (Arausio; can. 29) will nur eine einmalige, deren Termin auf der je früheren festgestellt werden soll.

1. Stimmberechtigte Mitglieder sind nur die Bischöfe, welche von Presbytern und Diakonen, auch wohl niederen Klerikern begleitet und nur im Behinderungsfall durch einen dann stimmführenden Priester vertreten werden. Die Provinzialsynoden haben kirchliche Vorschriften zu erlassen, welche Bischöfe, Geistliche und Laien der Provinz zum Gehorsam verpflichten. Die bestehenden, von den Vätern überlieferten Vorschriften der Kirche sollten aufrecht erhalten werden. Als Quellen galten die heilige Schrift, die Beschlüsse der Nicänischen Synode und kirchliche Ueberlieferung und Gewohnheit, wie sie in den Beschlüssen der älteren orientalischen und occidentalischen Synoden bezeugt ist. Bindende Kraft aber wird nur den Can. Nic. zugeschrieben. Neue nöthig werdende Feststellungen für die Praxis ergehen zunächst für die einzelnen Provinzen durch die Provinzialsynoden und haben einen rein kirchlichen Charakter; wie diese Synoden der staatlichen Genehmigung nicht bedürfen zu ihrem Zusammentritt, noch für ihre Beschlüsse, so haben diese auch lediglich kirchliche Wirkung und existiren für das weltliche Recht nicht.

2. Die Provinzialsynoden bilden die höhere Instanz über den einzelnen Bischöfen, von deren Entscheidungen die sich beschwert Fühlenden an die Provinzialsynoden Berufung einlegen können (c. 5 Nic.) [2]), und die Disciplinar-

[1]) Vgl. Loening I, 444 über das unächte Privilegium des Honorius; doch stehen die Metropolitanrechte Ravenna's in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts anderweit fest.

[2]) Mehrfach suchte man der Neigung entgegenzuarbeiten, statt bei der

instanz, vor welcher Klagen über den Bischof erhoben werden können wegen schwerer öffentlicher Sünden, sowie wegen Verletzung seiner Amtspflichten. Bald stellt sich hier das Bedürfniss ein, die Befugniss, Anklage zu erheben, gewissen Einschränkungen zu unterwerfen; Häretiker und Excommunicirte, sowie solche Personen, gegen welche selbst Anklage erhoben ist, sind ausgeschlossen, wenn es sich nicht um eine Verletzung handelt, die dem Ankläger persönlich widerfahren ist. Ausserdem schliessen die afrikanischen Concilien diejenigen Personen aus, welche auch weltliche Criminalklagen nicht erheben konnten (Frauen, Unmündige, Soldaten, Ehrlose, Sclaven etc.). Die weitere Schranke lag darin, dass der verläumderische Ankläger bei Nachweisung der Calumnia auf Lebenszeit aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollte (Conc. Arelat. 314 c. 14). Später wird jedoch die Möglichkeit der Reconciliation zugelassen. Aus dem weltlichen Verfahren wird die Regel entnommen, dass den falschen Ankläger die Strafe treffen soll, mit welcher der Angeklagte bedroht war. Von weltlicher Seite wird über das kirchliche Disciplinarverfahren eine Art Aufsicht und Recht der Regelung in Anspruch genommen (C. Theod. XVI, 2, 23), und zu wichtigen Concilien sandten die Kaiser im Orient kaiserliche Commissäre zur Ueberwachung. Aber die Kaiser beriefen auch Bischöfe zu kirchlichen Gerichten, behufs Entscheidung bestimmter Disciplinarsachen (Synoden von Rom 313 und Arles 314 in der donatistischen Sache, Synode von Tyrus in der des Athanasius u. s. w.). Die antiochenische Synode von 341 verbot zwar, dass die von einer Synode abgesetzten Bischöfe sich an den Kaiser wendeten, aber ohne Erfolg. Auch die römischen Bischöfe erkennen die Befugniss der Kaiser an, Synoden zu berufen und dieselben mit Aburtheilung kirchlicher Vergehen zu beauftragen; ebenso die afrikanische Kirche (nur nicht Bestellung eines weltlichen Gerichts, Cod. eccl. Afr. can. 104). Endlich wirkten die Kaiser auch insofern ein, als sie der kirchlichen Strafe eine weltliche folgen liessen, auch wenn es sich nicht um ein weltliches Verbrechen, sondern um ein rein kirchliches handelte. Dies geschah namentlich durch Verbannung verurtheilter und abgesetzter Bischöfe, aber auch durch Ausdehnung der Strafe der Infamie auf die falschen Ankläger von Klerikern. Unter Gratian wurde durch ein allgemeines Gesetz festgestellt, dass abgesetzte Bischöfe, welche nach ihrer Absetzung Umtriebe machen und die Ruhe gefährden, 100 Meilen im Umkreis ihrer Stadt nicht gelitten werden sollen, eine Bestimmung, welche wahrscheinlich entsprechend der Bitte der römischen Synode von 378 unter Damasus von dem Kaiser erlassen wurde und auf welche sich Honorius im Jahre 400 (C. Theod. XVI, 2, 35) berief. Auch wird hier solchen Bischöfen verboten, den Kaiser um Aufhebung der Strafe anzugehen.

3. Endlich aber hatten die Provinzialsynoden die kirchliche Verwaltung in allen über das einzelne Bisthum hinausgreifenden Angelegenheiten, bei Streitigkeiten zwischen mehreren Bischöfen; Errichtung neuer Bisthümer, Abgrenzung der Metropole, Genehmigung der Versetzung eines Bischofs, welche, im Widerspruch mit dem altkirchlichen Grundsatz, doch vielfach vom kirchlichen Bedürfniss erfordert, wie vom persönlichen Ehrgeiz erstrebt wurde; ferner Veräusserung von Kirchengut. Endlich Mitwirkung an der Bischofswahl (s. o. S. 338) und eine gewisse Beaufsichtigung erledigter Bisthümer.

Synode beim Kaiser Beschwerde gegen die Disciplinar-Entscheidung des Bischofs zu führen (Loen. I, 385).

Die Wahl und Weihe der Metropoliten war im Orient durch die Rechte der Patriarchen bedingt: im Abendland, z. B. in Gallien stand sie bei den Provinzialbischöfen, doch wurde im c. 6. Sardic. (griech. Text) verlangt, dass dazu auch Bischöfe benachbarter kirchlichen Provinzen eingeladen werden sollten. Die dem Metropoliten allein zufallenden, aus seiner Stellung sich ergebenden Rechte sind das Recht der Visitation (Can. 2 Taurin. 401) und die Ertheilung der Erlaubniss zu Reisen, namentlich an den Hof.

4. Die grossen Synoden.

Literatur: 1. Optatus Milev. de schismate Donatistarum adv. Parmen., cum monum. vett. ad Donat. historiam pertin. et cum hist. Donat. ed. L. du Pin Antw. 1702 (Ml 11). D. Völter, Ursprung des Donatism. 1883.

2. Zur Geschichte des Nicaenischen Concils: Euseb. vita Const. 3, 6 sqq. und bei Theodoret 1, 11. Athanas. de decretis Nic. Syn. u. epist. ad Afros. opp. I. Die griechische Kirchenhistor. u. Rufin. Gelasius Cyzic. hist. conc. Nic. (σύνταγμα κτλ.) in den Conciliensammlungen (Mansi II, 759 ff.), und dazu Oehler in ZhTh. 1861, 439 ff. — Das ganze Material bei Mansi II und dazu aus syrischen Quellen die Analecta Nicaena v. Harr. Cawper, aus koptischen Pitra, Spicil. Sol. I, 509 sqq. u. E. Revillout, le concile de Nic. Par. 1881 (aus dem Journal Asiat.). — Hefele, Conciliengesch. [2] I, 282 ff. u. die Einleitung 1—82. Maret, du concil général etc. Par. 1869 2 Bde. Funk, der röm. Stuhl u. d. allg. Syn. ThQ 1882.

1. Der Synodalapparat, wie er seit der montanistischen Bewegung, und dann wieder gegen Paul von Samosata zur Durchfechtung und Beilegung kirchlicher Streitigkeiten angewendet worden war, erhielt bei der neuen Lage der Kirche unter Constantin sofort eine erhöhte Bedeutung, er wurde immer mehr der ausschliessliche Apparat für kirchliche Gesetzgebung. Erste Veranlassung dazu war der Beginn der sogenannten donatistischen Bewegung. Die kirchenverfassungsmässige Seite der Sache ist die, dass nach dem Tode des Bischofs Mensurius von Carthago (311) die Wahl seines Nachfolgers Cäcilian, bisherigen Archidiakon von Carthago, nur unter Zuziehung der benachbarten Bischöfe (von Afr. proc.), nicht auch der der numidischen Kirchenprovinz geschehen war, und sofort die Weihe durch den Bischof Felix von Aptunga erfolgt war. Da der Metropolit des proconsul. Afrika, Bischof von Carthago, zugleich für sämmtliche afrikanischen Provinzen eine Primatialstellung (als Leiter der Generalconcilien, s. o.) einnahm, so wurde in jenem Verfahren eine Nichtachtung der herkömmlichen Rechte der numidischen Bischöfe und ihres Senex gesehen. Eine Gegenpartei stützte sich daher auf die der Voraussetzung nach beeinträchtigten numidischen Bischöfe, und der episcopus primae sedis in Numidien, Bischof Secundus von Tigisis hielt sich für berechtigt, eine Commission nach Carthago zu senden, welche bis zum Ausgleich der Sache einen Interventor (einen Bischof als zeitweiligen Verweser des erledigten

Bisthums) bestellte. Secundus von Tigisis kam mit seinen Bischöfen, um in Carthago als Nächstberechtigter ein Generalconcil zu halten, der nicht erschienene Cäcilian wurde als unrechtmässig geweiht erklärt und von den Numidiern ein Mann der Gegenpartei, der Lector Majorinus gewählt (Pars Majorini, dann Donati, nach dem Bischof Donatus von Casae Nigrae und dann besonders noch dem Bischof Donatus Magnus, dem Haupte der Partei und Nachfolger des Majorinus in Carthago). In Folge der Synodalschreiben dieser Versammlung an die afrikanischen Kirchen, welche aufforderten, mit Cäcilian keine kirchliche Gemeinschaft zu haben, verbreitete sich die Spaltung aller Orten. Ausserhalb Afrika's aber hielt man mit Cäcilian als rechtmässigem Bischof kirchliche Gemeinschaft und konnte dies auch nach den sonstigen herkömmlichen Anschauungen, wenn man auf die besonderen afrikanischen Verhältnisse keine Rücksicht nahm. Als daher der von dem spanischen Bischof Hosius berathene Kaiser Constantin alsbald nach seiner Entscheidung für die Kirche den afrikanischen Kirchen zu gottesdienstlichen Zwecken erhebliche Geldmittel überwies, wendete er sich damit an Cäcilian von Carthago, den er auch ermunterte, sich wegen der widerstrebenden unruhigen Köpfe (Donat.) an seine Beamten (Proconsul u. Vicar der Präfektur) um Bestrafung zu wenden (Eus. h. e. 10, 6; vgl. cap. 7).

Es war daher durch eine bereits erfolgte Parteinahme des Kaisers veranlasst, dass die donatistische Partei sich nun Beschwerde führend und um unparteiische Entscheidung bittend an den Kaiser wandte. Dieser, den Zwiespalt der Bischöfe und dessen nachtheiligen Einfluss auf das Volk beklagend, ging darauf ein und forderte den römischen Bischof Miltiades auf, in Rom eine Synode zu halten, wozu auch Reticius von Augustodunum (Autun), Maternus von Köln und Marinus von Arelate gezogen werden sollten (die Donatisten hatten um gallische Schiedsrichter gebeten); Cäcilian und von beiden Parteien je 10 Bischöfe sollten dazu erscheinen. Die römische Synode erklärt sich für Cäcilian, gegen den keine Beschuldigung bewiesen worden sei. Anfangs wurden die Häupter beider Parteien zurückgehalten, doch traten die römischen Abgeordneten mit dem Klerus Cäcilian's in Kirchengemeinschaft. Auf neue Beschwerde der Donatisten veranlasste Constantin eine Untersuchung über die gegen Felix v. Apt. als Traditor (s. u.) erhobene Beschuldigung an Ort und Stelle, und berief zum 1. August 314 die Synode von Arles. Der Kaiser handelt hierin in eigener Machtvollkommenheit im Interesse der ihm so wichtigen Einheit

der katholischen Kirche, aber die Bischöfe sollten sachlich entscheiden. Er berief einzelne Bischöfe persönlich und bestimmte, wie viel sie Begleitung an niederen Klerikern und Dienern mitnehmen dürften, weil er ihnen die Staatspost zur Verfügung stellte (Eus. 10, 5). Durch die Betheiligung möglichst vieler Bischöfe sollte die eigentlich schon durch das frühere Urtheil entschiedene Streitsache aus der Welt geschafft werden; doch kann diese Synode, welche Augustin (ep. 43 cap. 7, 9) als plenarium ecclesiae universae concilium bezeichnet, thatsächlich doch nur als eine Generalsynode des lateinischen Abendlandes angesehen werden. Die unter Vorsitz des Bischofs Marinus von Arles tagende Synode brauchte von ihren Beschlüssen die Formel: placuit praesente spiritu sancto et angelis eius, und bat den römischen Bischof Sylvester, welcher auf derselben durch 2 Presbyter und 2 Diakonen vertreten gewesen, die Beschlüsse allgemein zu verkündigen in Anbetracht der grösseren Ausdehnung seiner kirchlichen Aufsichtsrechte [1]), — nicht etwa in dem Sinne, als habe er den Beschlüssen erst seine Bestätigung zu geben. Die Synode setzte zugleich andere Bestimmungen fest. Nach Vollendung ihrer Verhandlungen baten die Bischöfe Constantin um Erlaubniss zur Rückkehr in ihre Heimath. Constantin sah in der Appellation der unterlegenen Partei von dem Urtheil der Bischöfe eine Auflehnung gegen den Herrn selbst. Die Bischöfe sollten noch versuchen, die Widerstrebenden zu gewinnen, doch wurde diesen zugleich mit kaiserlicher Strenge gedroht (Mansi II, 477). Die Widerstrebenden wurden an den Hof gebracht und erlangten hier, dass Constantin den Cäcilian und seine Gegner nach Rom, und da ersterer nicht erschien, auf einen neuen Termin nach Mailand lud. Hier aber fällte er dann (November 316) die Entscheidung zu Gunsten Cäcilian's (opt. Mil. ed. Dupin p. 187), was die Donatisten dem Einfluss des Bischofs Hosius von Corduba auf den Kaiser zuschrieben.

Auch im Morgenlande zeigt sich nach dem Tode Maximin's (Sommer 313) sehr bald das Bedürfniss einer grösseren Synode, wie die wahrscheinlich schon 314 gehaltene Synode von Ancyra und die zu Neocäsarea zeigen.

2. Die Synode von Arles ist die Vorstufe dessen, was nun Constantin nach dem Bruch mit Licinius und dessen Sturz für die ganze Kirche des Reichs in der Nicänischen Versammlung erreicht. Streit zwischen Klerikern in dem wichtigen Alexandria, der hier in der arianischen wie dort in der donatistischen Sache

[1]) qui majores dioeceses tenes, s. Langen, Gesch. der röm. Kirche I, 399.

den Frieden der begünstigten und durch ihre Einheit starken Kirche bedrohte, veranlasste Constantin's Eingreifen durch jenen Brief an die Kirche von Alexandria (Euseb. C. 2, 64—72). Einheit der Gottesverehrung im Reich, das ist neben der Herstellung der politischen Ordnung sein Hauptziel gewesen, und dazu hat sich ihm die zusammenhängende Hierarchie der christlichen Kirche, die Schaar der Verehrer des höchsten Gottes geboten, an deren Einmüthigkeit ihm daher Alles gelegen ist. Während er gehofft hat, nun nach Ueberwindung des Licinius, des Christenfeindes, aus dem Orient (der Quelle des Lichts und der Gottesverehrung) Hülfe zu gewinnen zur Beseitigung der donatistischen Spaltung, muss er jetzt hier Schlimmeres erfahren. Er missbilligt den Streit um geringe das Gesetz und die Gottesverehrung nicht betreffende Dinge, die auch nicht vor's Volk gehören, und bietet sich als Friedensvermittler in herzlicher und dringender Weise an. Der durch Hosius überbrachte Brief blieb ohne Wirkung, und so griff Constantin, berathen durch denselben Hosius wie in der donatistischen Sache (Sulpic. Sev. II, 40, 5), auch hier zu dem Mittel des Concils, aber jetzt des allgemeinen, das sich über Ost und West des Reichs erstrecken sollte.

Der Kaiser berief die Versammlung. Aus allen Gegenden des römischen Reichs eilten die Bischöfe auf Constantin's Gebot, von ihm aus öffentlichen Mitteln unterstützt, herbei. Auch einige aus dem persischen Reich und ein Scythe (Gothe) fehlten nicht. Sie kamen voll Hoffnung über die Aussichten, die sich der Kirche eröffnet, und begierig, dem grossen Herrscher zu begegnen. Der römische Bischof, der wegen seines hohen Alters nicht anwesend, sondern durch zwei römische Presbyter vertreten war, hat nicht, weder für sich noch mit dem Kaiser, die Synode berufen; ob er überhaupt zu denen gehörte, auf deren Rath der Kaiser hörte, kann bei dem gänzlichen Zurücktreten seines Namens bezweifelt werden. Die Zahl der theilnehmenden Bischöfe gibt Eusebius (vita Const. 3, 8) auf mehr als 250 an, an welche sich eine sehr grosse Zahl von begleitenden Presbytern, Diakonen, Akoluthen geschlossen habe. Athanasius nennt ungefähr 300, an einer Stelle (ep. ad Afros. c. 2) bestimmt 318, eine Zahl, welche schon Ambrosius [1]) mit den 318 Knechten Abraham's vergleicht. Neben vielen Griechen finden wir nur wenige aus dem Abendlande, die hervorragendsten Hosius und Cäcilian von Carthago. Manche waren hochangesehen durch ihre Frömmigkeit wie durch die in der Verfolgung erlittenen Leiden, andere durch ihre theologische Bildung, aber die grosse Masse wurde

[1]) De fide ad Gratian. I, prol. 5.

schwerlich mit Unrecht vom Bischof Sabinus von Heraklea als ungebildet bezeichnet (Socr. h. e. I, 8).

Von Ende Mai resp. Juni bis 25. August 325 tagte die Synode. Vor der feierlichen Sitzung, nach Ankunft des Kaisers, gingen Conferenzen und Disputationen her (Socrat. h. e. I, 8), bei welchen Dialektiker, philosophisch gebildete und interessirte Laien sich bemerkbar machten auf der einen und der anderen Seite; bis ein frommer Laie, ein Confessor dem entgegentrat und geltend machte, Christus und die Apostel hätten uns nicht die dialektische Kunst überliefert, sondern die einfältige Glaubensmeinung (Gesinnung γυμνὴν γνώμην), welche durch Glaube und gute Werke bewahrt werde. Dadurch wurden die Dialektiker veranlasst, sich in bescheidenen Grenzen zu halten. Ob die Erzählung Rufin's (X, 3) von dem Confessor, der durch einfache Verkündigung den aalglatten mit keinen dialektischen Argumenten zu fangenden Philosophen zum Christenthum bekehrte, bloss die Ausschmückung jener allgemeinen Mittheilung ist, wie sie Socr. I, 8 reproducirt? Es könnte ihr sehr wohl ein charakteristisches Faktum zu Grunde liegen. Und gewiss entspricht es der Zeitlage in hohem Grade, dass bei jenem Zusammenströmen der von Constantin begünstigten Bischöfe sich auch für die religiöse Frage interessirte Heiden einfanden, zumal verlautete, dass eine Streitfrage behandelt werden würde, welche ganz philosophisch-metaphysischer Art zu sein schien.

Die Synode wurde in der mittleren (grössten) Halle des Palastes, in welcher zu beiden Seiten Sessel für die Bischöfe gesetzt waren, feierlich eröffnet. Auf ein gegebenes Zeichen erhoben sich die Bischöfe von ihren Sitzen, und Constantin trat in blendendem Gewande und in würdevoller Haltung ein, geleitet nicht von militärischem Gefolge, sondern von Vertrauten; er schritt mitten durch den Saal zu dem niedrigen (nicht thronartigen) goldenen Sessel an hervorragender Stelle, an welchen sich zu beiden Seiten die Sitze der Bischöfe halbkreisförmig anschlossen; aber erst auf den Wink der Bischöfe nahm er seinen Sitz ein. Jetzt erhob sich von den Bischöfen derjenige, welcher auf der rechten Seite den ersten Platz einnahm [1]), zu einer poetischen Anrede an den Kaiser und zum Preise Gottes für ihn, worauf Constantin mit heiterem und freundlichem Angesicht sich unter den Bischöfen umschauend mit sanfter

[1]) Nach Soz. 1, 17 (vgl. die Ueberschrift von Eus. v. Const. 3, 11) Eusebius v. Caes., nach Theodoret 1, 6 Eustathius v. Antiochien: die poetische Begrüssung des Kaisers durch Eusebius (Eus. v. Const. 3, 11) bezieht sich aber auf die Festlichkeit zur Feier der Vicennalien.

Stimme sie anredete. Er pries dies als Erfüllung seines höchsten Wunsches, dass Gott ihm zu allen anderen Erfolgen auch dies gewährt, die Vertreter der Kirche in Einmüthigkeit um sich versammelt zu sehen, und mahnte dringend zur Wahrung und Erhaltung dieses Friedens, wie er gerade den Dienern Gottes gezieme.

Seine lateinische Ansprache wurde alsbald durch einen Dolmetscher griechisch wiedergegeben. Hierauf übergab dann der Kaiser die Leitung den Vorsitzenden. Als solche sind am wahrscheinlichsten Eusthatius von Antiochien und Alexander von Alexandria, die Inhaber der beiden angesehensten Stühle des Ostens, anzusehen, nicht der sonst durch seine Stellung beim Kaiser allerdings sehr einflussreiche Hosius von Corduba, der dieser seiner persönlichen Stellung es verdankt, wenn er öfter unter den Theilnehmern an erster Stelle genannt wird (Socr. 1, 13). Auf den unzuverlässigen Gelasius Cyz., der den Hosius die Kanones zuerst und zwar im Namen des römischen Bischofs und aller andern abendländischen Bischöfe unterschreiben lässt, ist an sich wenig zu geben, es würde aber auch gar nicht daraus folgen, dass er präsidirt habe[1]. Ganz aus der Luft gegriffen ist aber die Ansicht, welche ihn als Legaten des römischen Bischofs ansieht. In allen Unterschriftsverzeichnissen, die freilich sämmtlich fehlerhaft und nur in lateinischer Sprache erhalten sind, steht Hosius oben an, aber NB. nur in den beiden Verzeichnissen des Gelasius (Mansi II, 882. 927) mit dem ausdrücklichen Zusatz „im Namen der Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland", während die beiden andern (Mansi l. l. 692 u. 697) bei Hosius keine Bemerkung und bei den beiden römischen Presbytern die sachgemässe haben, dass sie in Vertretung des römischen Bischofs unterschreiben.

Die Formen der Verhandlungen sind in Nicäa unzweifelhaft noch sehr flüssig gewesen und haben erst allmählich mit den wachsenden Bedürfnissen sich festgestellt. Den erregten Debatten hat (Euseb. d. v. Const. 3, 13) der Kaiser selbst mit Interesse und mit dem Wunsch der Ermässigung der Leidenschaften beigewohnt.

Mit diesem ersten allgemeinen Concil der Kirche, dessen Beschlüsse (ὅροι) durch die Bestätigung des Kaisers Rechtskraft erhielten, war eine für die weitere Entwicklung entscheidende Richtung

---

[1]) Wenn Athanasius (Apol. de fuga s. 5) und daraus citirend Theodoret (2, 15) von Hosius sagt „welcher Synode hat er nicht präsidirt?", so wird die allgemeine Möglichkeit dies auch auf Nicäa zu beziehen durch die Worte weiter unten geradezu aufgehoben, welche ihn in Nicäa sich auszeichnen, auf der Synode von Sardica aber die erste Stelle einnehmen lassen (Hosius ἐν τῇ μεγάλῃ διαπρέψας κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, καὶ τῶν ἐν Σαρδικῇ συνεληλυθότων πρωτεύσας.)

eingeschlagen; entscheidend auch darin, dass der Kaiser die Unterwerfung unter die Beschlüsse des Concils bei Strafe der Verbannung zu erzwingen für seine Pflicht hielt, und diese Verbannung an Arius und einigen seiner Anhänger wirklich ausführte. Der Kaiser berief die allgemeinen Synoden, der Fiskus gewährte Reisekosten und Unterhalt (auch bei anderen grösseren Synoden), ein kaiserlicher Commissar eröffnete sie durch Vorlesung des kaiserlichen Edicts und beaufsichtigte den Geschäftsgang. Stimmberechtigt waren nur die Bischöfe und deren bestellte Vertreter. Die dogmatischen Festsetzungen (δόγματα und als formulirte Bekenntnisse σύμβολα) sollten einstimmig erfolgen, die sonstigen Bestimmungen (über Verfassung, Disciplin, Cultus: κανόνες) mit Stimmenmehrheit.

5. Die Patriarchate.

Literatur: Bingham Orig. I. Augusti, Denkwürdigkeiten XI, 148 ff. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen 1853. Hinschius, System des kath. KR. I (1869), S. 538 ff. Loening, a. a. O. I, 424 ff.

Wenn in der Durchführung der Metropolitanverfassung der festere Zusammenschluss der Bischöfe in der Kirchenregierung sich ausprägte, und demgemäss die regelmässige Wiederkehr von Provinzialsynoden das Mittel dieser einheitlichen Kirchenregierung und Gesetzgebung wurde, so entsprach dem Bedürfniss, einheitliche Entscheidungen über grössere Kirchengebiete durch umfassendere Synoden zu Stande zu bringen, auch wieder eine über die Stellung der Metropoliten übergreifende höhere Zusammenfassung der Hierarchie, und zwar ähnlich wie bei der Metropolitanverfassung in wesentlicher Analogie mit der politischen Organisation und Beamtenhierarchie. Wie der civitas (dem Stadtgebiet) der bischöfliche Sprengel, der Provinz das Gebiet des Metropolitanbischofs entsprachen, so machte sich ein höheres Ansehen und gesteigerte Befugniss auch bei Bischöfen in den Mittelpunkten der grossen Reichstheile, der politischen Diöcesen, geltend. Die politische Reichseintheilung, durch Constantin begründet, später aber unter Gratian und Theodosius etwas verändert, unterschied in dieser letzteren Gestalt vier grosse Präfecturen, deren jede in mehrere Diöcesen zerfiel, die je eine Anzahl Provinzen unter sich befasste. I. Praefectura Orientis: 1) Diöcese Oriens (Antiochia Hauptstadt) mit 15 Provinzen; 2) Diöcese Aegypten (erst unter Theodosius, vorher zur Diöcese Oriens gerechnet); 3) Diöcese Asia (Ephesus); 4) Diöcese Pontus (Cäsarea); 5) Diöcese Thracien (Heraklea). II. Praefectura

Illyrici orientalis[1]: 1) Diöcese Macedonia; 2) Diöcese Dacia. III. Praefectura Italiae: 1) Diöcese Rom mit den 10 suburbicarischen Provinzen; 2) Diöcese Italia (Mailand); 3) Diöcese Illyricum occidentale (Sirmium); 4) Diöcese Africa. IV. Praefectura Galliarum: 1) Diöcese Gallia (Trier, später Arles); 2) Hispania; 3) Britannia.

Von den hier in Betracht kommenden Bischofssitzen hatte bereits thatsächlich Alexandria (S. 262) ein überragendes Ansehen über Aegypten mit Libyen und Pentapolis erlangt, und zwar so, dass, als nun auch die Bischöfe der übrigen Provinzialhauptstädte als Metropoliten in ihrem Gebiete hervortraten, der Metropolit von Alexandria zugleich über die anderen Metropolen, über Libyen, Pentapolis (Cyrenaica) und Thebais eine übergeordnete Gewalt übte. Dies erkannte can. 6 der Nicänischen Synode als zu Recht bestehend an. Aehnliche Verhältnisse der Ueberordnung hatten sich hinsichtlich Antiochia's, Roms und auch Carthago's herausgebildet. Es lag nahe, dass für eine solche dem Metropolitanat übergeordnete Stellung die politische Diöceseneintheilung massgebend gemacht werden konnte. Wirklich suchte sich in den östlichen Theilen des Reiches diese Ansicht von den Diöcesanbischöfen in diesem Sinne durchzusetzen. So stellte der 2. Kanon der Synode von Constantinopel (381) mit Alexandria und Antiochia die Diöcesanbischöfe von Asien (Ephesus), Pontus (Cäsarea) und Thracien (bisher Heraklea) auf gleiche Linie, in Ausdrücken, welche wohl einem Uebergreifen der Bischöfe von Alexandria und Antiochia über ihre Diöcesen entgegentreten sollten. Aber rein durchgeführt wurde auch hier dieser Gesichtspunkt nicht. Dies war Folge des entscheidenden Uebergewichtes der neuen Hauptstadt Constantinopel, deren Bischöfen schon auf der Synode von Constantinopel (381) can. 3 der Ehrenvorrang vor allen anderen, unmittelbar nach dem von Alt-Rom zugesprochen wurde. Als Consequenz fassten schon Gleichzeitige die Aufhebung der kirchlichen Unterordnung von Byzanz unter Heraklea und die kirchliche Gewalt über Thracien auf. In der That absorbirte das kirchliche Uebergewicht der Hauptstadt nun auch die kirchliche Oberhoheit der benachbarten Diöcesen Pontus und Kappadocien, wiewohl unter manchem Widerstreben. Der alexandrinische Bischof hatte Anfangs gegen den 3. Kanon von Constantinopel protestirt, musste aber der Wucht der Thatsachen nachgeben; und auf dem 4. allgemeinen Concil, dem zu Chalcedon

[1]) Unter Constantin noch Praefectura Illyrici mit 17 Provinzen; erst später wurde Illyr. occident. davon getrennt und der Praef. Italien zugewiesen.

451, wurde in dem can. 28 die Gleichstellung des Bischofs von Constantinopel mit dem römischen Bischof so anerkannt, dass eine Unterordnung der Diöcesen Asien, Pontus und Thracien, nur unter einiger Wahrung der gewöhnlichen Rechte der Metropoliten in diesen Diöcesen, unzweifelhaft ausgesprochen wird. Es sollen nämlich in den genannten Diöcesen nur die Metropoliten selbst, aber in den von den Barbaren (Hunnen am Bosporus, Heruler, Abasger und Alanen am Pontus Euxinus) besetzten Gegenden eben dieser Diöcesen auch die einfachen Bischöfe direkt von Constantinopel aus ordinirt werden, den Metropoliten aber das Recht, die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihren Mitbischöfen zu weihen, unverletzt bleiben. So trat hier die Mittelstellung jener Diöcesanbischöfe von Ephesus und dem Pontischen Cäsarea zurück. Dagegen traten die beiden wirklichen Diöcesanbischöfe von Alexandria und Antiochia mit ihrem schon altbegründeten Ansehen unmittelbar neben den Bischof von Constantinopel. Dabei aber wurde Antiochia, dessen Macht bei der grossen Ausdehnung der Diöcese Orientis eine minder straffe war, als in Aegypten die des alexandrinischen Bischofs, noch beeinträchtigt durch die dem Bischof von Jerusalem gewährte Sonderstellung. Schon zu Nicäa war diesem (can. 7) ein Ehrenvorrang eingeräumt, aber unbeschadet der Rechte des Metropoliten von Cäsarea (Paläst.). Gestützt hierauf und auf die wachsende Verehrung der heiligen Stätten suchten sich die Bischöfe von Jerusalem von ihren Metropoliten und von der Diöcese des Ostens überhaupt loszumachen. Auf der dritten ökumenischen Synode (zu Ephesus 431) gelang dies nicht, aber bald darauf erlangte Juvenal von Jerusalem von Kaiser Theodosius II., dass Palästina, Phönicien und Arabien kirchlich von Antiochia getrennt und unter Jerusalem gestellt werden sollten. Antiochia protestirte dagegen und wusste in der That Phönicien und Arabien zu behaupten; die palästinensischen Provinzen aber wurden wirklich unter Jerusalem gestellt (Sessio VII des Concils von Chalcedon, s. Hefele, Conc.-G. II, 477).

Einzelne Metropoliten wussten übrigens bei diesem Zusammenschluss der grösseren Kirchencomplexe im östlichen Reiche sich eine unabhängige Stellung zu wahren, die sich besonders in der Freiheit von dem Ordinationsrecht des Diöcesanbischofs aussprach. Diese „Autokephalie“ wurde zu Chalcedon dem Metropoliten von Cypern zuerkannt. Das Uebergewicht des Constantinopolitanischen Bischofs erhielt zu Chalcedon noch eine Handhabe zu grösserer Machtentfaltung, die auch gegen die alten Rechte von Alexandria

und Antiochia eventuell benutzt werden konnte. Wenn ein Bischof oder Kleriker Streit mit seinem Metropoliten bekommt, soll er sich entweder an den Diöcesanbischof (den Exarchen der Diöcese) oder auch an den von Constantinopel wenden und vor ihm Recht suchen (can. 9 und 17). Dabei konnte zunächst an die Diöcesen Thracien, Pontus und Asien gedacht sein, es konnte aber danach dem Constantinopolitanischen Bischof auch der Vorzug vor Alexandria und Antiochia gegeben werden.

Für die grossen Bischöfe von Alexandria, Antiochia, Constantinopel und Jerusalem ist nun die Bezeichnung Patriarchen aufgekommen, indessen erst allmählich und nicht gleichmässig. Sie werden z. B. in den Präsenzlisten der Synoden und sonst in der Regel als ἀρχιεπίσκοπος bezeichnet (was also hier durchaus nicht mit Metropolit gleichsteht). Der Name Patriarch kommt im 4. Jahrhundert, im Abendlande auch noch länger, als Ehrenbezeichnung für Bischöfe vor. Im 5. Jahrhundert bezeichnet Socrates h. e. 5, 8 die Diöcesanbischöfe, Obermetropoliten, überhaupt als Patriarchen, während sie sonst in der Regel Exarchen hiessen. Seit Ausgang des 5. Jahrhunderts beginnt aber der Titel auf jene grossen Bischöfe beschränkt zu werden. Doch wird in der Regel der von Alexandria als πάπας bezeichnet und erst vom 7. Jahrhundert an heisst er auch hier Patriarch, welcher Titel nun überhaupt constanter wird. Der von Constantinopel heisst seit dem 6. Jahrhundert gern ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης. Von Griechen wird der Name Patriarch auch dem römischen Bischof gegeben, nicht so im Abendlande, wo einige hervorragende Metropoliten, wie der von Aquileja, den Titel führten.

6. Der römische Primat.

Quellen: Der Liber pontificalis (s. S. 19 unter 2b) ed. Bianchini, 1718 ff., Vignoli, 1724 ff. (Ml 127—129). Die krit. Ausg. von Duchesne (I, 1886) reicht bis Hadrian I. Vgl. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, 1869, und JpTh 1879. Waitz, NADG 1879 u. HZ 1880 und besonders Duchesne i. d. introductio seiner Ausgabe, welche seine früheren Studien ganz umgearbeitet enthält. — Die Liter. S. 20 und besonders J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche, 2 Bde. (bis Nicolaus I.) Bonn 1881 u. 85.

Anders gestaltete sich die Sache im Abendlande. Der 6. Kanon von Nicäa erkannte Roms umfassende Stellung an, indem er aussprach, dass Alexandria über alle Bischöfe Aegyptens mit Libyen und Pentapolis Gewalt haben solle, wie eben dies auch (eine solche Obergewalt) dem Bischof Roms gewohnheitsmässig zustehe über die suburbicarischen Kirchen [1]). Dabei ist nicht bloss an die Kirchen

[1]) Der griechische Text gibt keinen localen Umfang dieser Gewalt an, aber Rufin (h. eccl. X, 6) bezeichnet in der lateinischen Wiedergabe des Kanons

der regiones suburbicariae, des unter dem Praefectus urbi stehenden römischen Stadtgebietes (bis zum 100. Meilenstein), sondern an die 10 suburbicarischen Provinzen unter dem Vicarius, also an die politische Diöcese Rom zu denken, welche den grössten Theil von Mittelitalien, ganz Unteritalien mit Sicilien, Sardinien und Corsika umfasste. In Oberitalien (Diöcese Italia) standen die Metropolen von Mailand, Aquileja und Ravenna (Istrien) wesentlich selbständig da. Dagegen hielt sich Illyrien, das seit Julian's Tode unter dem abendländischen Herrscher stand, in dem arianischen Streite zu Rom; bei der Theilung Illyriens 379 gravitirten nicht nur die wenigen Bisthümer der zur Präfectur Italia gehörigen Diöcese Westillyrien (Hauptstadt Sirmium) nach Rom, sondern auch Ostillyrien. Die praefectura Illyrici Orientalis mit Thessalonich wurde zwar Glied des oströmischen Reiches und schien so in die kirchliche Machtsphäre von Constantinopel kommen zu sollen; aber der Diöcesanbischof von Thessalonich (Diöcese Macedonien) wollte lieber Vicar Roms, als von Constantinopel abhängig sein. Theodosius II. stellte zwar Thessalonich unter Constantinopel, liess sich aber durch den römischen Bischof Honorius bewegen, dies zurückzunehmen. Im übrigen Abendlande hatte natürlich der Stuhl Petri, die einzige sedes apostolica, und der wichtigste Centralpunkt auch als kirchliche Vermittlerin zwischen West und Ost der Kirche ein bedeutendes altbegründetes Ansehen, aber zunächst keine genau fixirte kirchliche Gewalt; er war aber durch das Zusammenwirken vieler Umstände in der Lage, eine solche mit wachsendem Erfolge in Anspruch zu nehmen. Im Beginne des donatistischen Streits schon lehnte sich die orthodoxe Partei der afrikanischen Kirche an Miltiades von Rom, dem Constantin die Verhandlung der Sache übertrug (s. o. S. 348). Aber die definitive Entscheidung fiel in Arles (314), auf jener umfassenden durch Constantin berufenen Synode, wo der Bischof Marinus von Arles den Vorsitz führte (s. o.) und von einem übergeordneten Ansehen Roms keine Rede war; ebensowenig geschah dies auf der grossen Synode von Nicäa, welche Constantin, berathen von dem bei ihm einflussreichsten abendländischen Bischof Hosïus von Corduba, berief. Die Synode sprach nur jene allgemeine Anerkennung der Primatialrechte Roms für die Diöcese Rom aus, und der römische Bischof Sylvester, vertreten durch seine beiden Kleriker Vitus und Vincentius,

---

als alte Gewohnheit in Alexandria und Rom: ut vel ille Aegypti, vel hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat. Die alte Uebersetzung, die sogen. Prisca (bei Mansi VI, 1127) hat: ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam sollicitudine gubernet.

spielte hier keine irgend bemerkenswerthe Rolle. Aber der Umstand, dass Athanasius in seinem Kampfe gegen die orientalische Majorität für die später siegreiche Sache der Homousie im lateinischen Abendlande und am römischen Bischof Julius (337—52) einen kräftigen Rückhalt fand, trug zur Erhöhung seines Ansehens bei. Auf der Synode von Sardica Ende 343 oder Anfang 344 (s. u. arian. Streit) übertrugen (can. 3) die hier tagenden Bischöfe der Partei des Athanasius, von welcher die orientalischen sich sonderten, um in Philippopolis zu tagen, dem römischen Bischof Julius eine Art Appellationsinstanz. Wenn ein von seiner Provinzialsynode verurtheilter Bischof gerechte Sache zu haben meint, soll, um das Andenken des heil. Petrus zu ehren, an den römischen Bischof Julius berichtet werden; wenn dieser die erste Entscheidung billigt, soll es dabei sein Bewenden haben, andernfalls soll der Fall vor den von ihm bestimmten Richtern (det iudices; nach dem griechischen Texte vor benachbarten Bischöfen) wieder vorgenommen werden [1]). Diese von einer bedrängten Minderheit unter den damaligen Parteikämpfen persönlich dem damaligen römischen Bischof zuerkannte Prärogative bot späteren Ansprüchen eine bedeutende Handhabe, um so mehr, als die Canones v. Sard. in abendländischen Sammlungen mit den nicänischen vermischt, und dann selbst als nicänisch angerufen wurden.

Die kirchlichen, durch das Verfahren des Kaisers erhöhten Parteikämpfe führten gerade bei der hervorragenden Bedeutung Roms zu schweren Erschütterungen. Liberius (352—360) wurde wegen seiner Parteinahme für Athanasius von dem Kaiser Constantius aus Rom vertrieben und der Diakon Felix an seine Stelle gesetzt; das Volk hielt aber an Liberius fest und empfing ihn mit Jubel, obgleich er durch Nachgiebigkeit gegen den Kaiser seine Rückkehr erlangte; Felix wurde vertrieben, und Rom fand die Zumuthung des Kaisers, Liberius und Felix sollten gemeinschaftlich das Bisthum verwalten, sehr seltsam. Aber die Machtstellung eines römischen Bischofs machte den Stuhl zum Gegenstand des Ehrgeizes und der populären Leidenschaften. Dem neuerwählten Bischof Damasus (366—84), dem man vorwarf, auf Seiten des Felix gestanden zu haben, wurde, von der Gegenpartei rasch erwählt und geweiht durch Bischof Paul von Tibur, Ursinus (Ursicinus) entgegengesetzt; rasch und rücksichtslos an der Spitze der fanatisirten Massen bekämpfte Damasus seinen Gegner, wobei Blut in Strömen und am geweihten Orte floss, und der Stadtpräfect Viventius liess den Damasus gewähren. Ursinus wurde aus der Stadt verwiesen; später gestattete ihm der Kaiser die Rückkehr, musste ihn aber auf's Neue in die Verbannung schicken; noch lange zog sich der Gegensatz der Parteien hin.

[1]) Der 5. (latein. 7.) Canon v. Sardica ergänzte dies dahin, dass auch der gerichtete Bischof selbst sich an den römischen wenden dürfe; und dass dieser auch einen Kleriker zu den zu Richtern in 2. Instanz bestellten Bischöfen senden dürfe, der in diesem Falle im Namen des Papstes das Präsidium führte (Zweifel an d. Echtheit, Giesel., I, 2, 197).

In den Bemühungen der orientalischen Parteien, im arianischen Streit zu einer Einigung aller Gegner der Arianer zu gelangen und die meletianische Spaltung zu überwinden, mühte sich der griechische Osten auch die Zustimmung des Damasus zu erlangen [1]). (M. Rade, Damasus, B. v. R. 1881. — Ueber die Sage von Felix II. als rechtmässigem Papst, s. Döllinger, Papstfabeln des MA S. 106 ff.) Sein Nachfolger Siricius (384—398) benützte das Bedürfniss abendländischer Bischöfe, sich bei der kirchlichen Ueberlieferung Roms in Fragen des kirchlichen Rechts und der Disciplin Raths zu erholen, um Entscheidungen für die spanische Kirche zu geben mit dem Anspruch kanonischer Geltung (Decretalen), ebenso theilte er die Beschlüsse der unter ihm gehaltenen römischen Synode der afrikanischen Kirche zur Nachachtung mit. Die oben berührte (S. 357) Stellung Illyriens zu Rom suchte bereits Damasus festzuhalten, ebenso Siricius und dessen Nachfolger Anastasius (398—402), der dem Bischof Anysius von Thessalonich „omnia, quae in illis partibus gerantur, tradit cognoscenda". In diesen Spuren ging mit Glück und steigendem Selbstgefühl Innocenz I. (402—417) weiter, der den Bischof von Thessalonich als seinen Vicar für die illyrischen Provinzen beauftragte, anderen abendländischen Provinzen seine Verordnungen zur Nachachtung mittheilte und über sie eine oberrichterliche Entscheidung für maiores causae in Anspruch nahm (gestützt auf jenen für nicänisch angesehenen Kanon von Sardica) und die Pflicht einschärfte, über wichtige Vorfälle nach Rom zu berichten. In dem Streit des Theophilus von Alexandria gegen Joh. Chrysostomus trat er in würdiger Weise auf des Letzteren Seite, und im pelagianischen Streit gab ihm sowohl die für Pelagius eintretende palästinensische Synode, als die afrikanische Kirche Gelegenheit, seine gewichtige Stimme geltend zu machen, welche Augustin veranlasste, den Pelagianern zuzurufen: „Roma locuta, causa finita". Aber die Erfahrungen seines Nachfolgers Zosimus (417—18), der sich bei seiner anfänglichen Inschutznahme des Pelagius herbe Zurückweisung von Seiten der Afrikaner zuzog und (unter Mitwirkung des Kaisers Honorius) sich vollständig umstimmen liess, zeigten, wie wenig die selbstbewusste afrikanische Kirche geneigt war, eine Oberhoheit in Lehrfragen anzuerkennen; und die Sache des von seinem Bischof abgesetzten Presbyters Apiarius aus Sicca, der nach Rom appellirte und dessen Zosimus sich annahm, veranlasste den Beschluss des Generalconcils von Carthago (418, can. 17), dass Presbyter oder andere niedere Kleriker ihre Beschwerden gegen das Urtheil des Bischofs nur vor benachbarte Bischöfe, eventuell vor afrikanische Concilien oder afrikanische Primaten bringen, nicht aber (bei Vermeidung des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft) über's Meer appelliren sollten. Allerdings handelt es sich hier ausdrücklich nur um Kleriker, welche gegen ihren Bischof beim römischen Schutz suchen, nicht

---

[1]) Wenn nach den Nachweisungen Thiel's, de decret. Gelasii Papae de libb. recipiendis Brunsb. 1866 und Friedrichs (Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit, mit einem Anhang ü. d. Decr. Gelasii, Bamb. 1867) der Anfang des Decrets des Gelasius (de spiritu s., de canone scr. s., de sedibus patriarchalibus) bereits von Damasus herrührt, so bestätigt dies dessen selbstbewusste Hochstellung des Primates Roms, der nicht auf Concilbeschlüssen (Nicaea, auf welche die Syn. in Constantinopel zurückging), sondern auf der evangel. Stimme des Herrn beruhe; Alexandria (als Bisth. des Marcus, des Schülers Petri) hat (entspr. Nic.) die erste Stelle nach Rom, Antiochien, wo Petrus wohnte, bevor er nach Rom kam, die dritte, Constantinopel wird ganz mit Stillschweigen übergangen (Hef. II, 621).

ausdrücklich um Bischöfe, die sich durch Metropoliten prägravirt sehen; aber in der Instruktion des Zosimus für seine Gesandten, welche er nun noch 418 zur Hebung der Differenz nach Carthago sandte, dehnte er seine Forderung auch auf die Appellation der Bischöfe nach Rom aus und begründete Alles durch die Berufung auf die angeblich nicaenischen, in Wahrheit sardicensischen Canones. Diese Berufung auf das gefeierte Concil befremdete die Afrikaner, die die betr. Canones unter den nicaenischen nicht fanden. Sie wollten aber unter Vorbehalt von Nachforschungen nach dem authentischen Inhalt der nicaenischen Canones einstweilen jene Canones sich gefallen lassen. Apiarius wurde wirklich vorerst wieder aufgenommen. Die Verhandlungen darüber zogen sich aber noch unter Bonifatius I. (419—22) und Cölestin (422—32) hin und endeten bei einem Versuch Cölestin's im Interesse des wieder vertriebenen Apiarius damit, dass die Afrikaner, gestützt auf das Schweigen der ächten nicaenischen Canones und im Sinne des 5. nicaenischen Kanons gegen jene Appellation nach Rom sich auf's Entschiedenste erklärten.

Hier standen die Päpste immer einer bedeutenden charakteristisch ausgeprägten Provinzialkirche und ihrem geschichtlich entwickelten, in zahlreichen Synoden geschulten Verfassungsgeiste gegenüber. Anders war es in andern abendländischen Provinzen, namentlich Gallien, wo erst seit Martin's von Tours Zeit das Christenthum völlig durchgedrungen und die Verfassung, namentlich die Metropolitanverfassung, erst im Werden war. Auf diese werdenden Verhältnisse weist der Streit der Bischöfe von Vienne und Arles und Massilia um die kirchlichen Vorrechte auf der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts, wobei das alte kirchliche Ansehen von Vienne durch das Gewicht des hervorragenden, durch die Umstände (S. 345) begünstigten Arles zurückgedrängt wurde. Diese Verhältnisse und namentlich das Bestreben des Bischofs Patroclus von Arelate, eine oberbischöfliche Stellung über die Bischöfe von Gallia Viennensis und den beiden Galliae Narbonenses (I und II) insbesondere durch das Ordinationsrecht in diesen Gebieten zu behaupten, benützte Zosimus 417. Er gestand ihm dies zu (Zosimi epist. ad Episc. Galliae) unter Berufung auf die angeblich von Rom ausgegangene Wirksamkeit des ersten Arelatensischen Bischofs Trophimus, aus dessen Quelle ganz Gallien die Bäche des Glaubens empfangen habe, machte ihn aber damit zugleich zum Vicar Roms; wer aus Gallien an den römischen Stuhl oder überhaupt ausser Landes reisen wolle, bedürfe dazu der lit. formatae des Metropoliten von Arelate. Indessen die Metropoliten der einzelnen Provinzen widerstrebten mit Erfolg, und das Bestreben des Patroclus, dessen Bischofssitz jetzt die Hauptstadt von sieben Provinzen wurde (Honorii constitutio v. 418 s. Gies. I, 2, 219), nach entsprechender Ausdehnung seiner Rechte fand schon bei Bonifatius I., der sich auf den nicaenischen Grundsatz stützte, dass die einzelnen Provinzen je ihren Metropoliten haben sollten, Widerstand; und als der Bischof Hilarius von Arelate jenes Streben nach einer Art südgallischen Primats fortsetzte und den Bischof von Vesontio (Besançon) Celidonius, der wohl nach der politischen Eintheilung, nach welcher Vesontio Hauptstadt von Maxima Sequan. war, als Metropolit zu denken ist, absetzte, fand dieser mit seinen Klagen bei dem römischen Bischofe Leo I. (440—461) ein williges Ohr. Dieser wusste jetzt auf entgegengesetztem Wege wie Zosimus — einem seitdem sehr oft betretenen — seine Autorität über die gallische Kirche geltend zu machen. Hilarius trat für seine Sache in Rom selbst ein und dem römischen Bischof sehr entschieden entgegen, musste sich aber in der Stille aus Rom ent-

fernen, und eine römische Synode (445) restituirte nicht nur den Celidonius und rügte des Hilarius Eingreifen in fremde Provinzen, sondern sprach ihm auch die von Zosimus seinem Vorgänger zugestandenen Vorrechte ab, ja auch die viennensische Provinz (als deren Metropolit der Bischof von Arles seit jener Turiner Synode von 401 sich angesehen hatte), wollte ihn also zu einem einfachen Bischof machen. In der That musste Hilarius sich fügen. Leo unterdrückte hier also die Primatsgedanken eines sehr tüchtigen und energischen Bischofs im Interesse seiner angestrebten Papstmacht; das Recht, die gallischen Bischöfe zu einer gemeinsamen Synode zu vereinigen, wurde — aber als ein Altersvorrecht — dem Bischof Leontius vom Forum Julii (Fréjus) zugesprochen. Vom jungen Kaiser Valentinian III. (dem Sohne der Placidia) erwirkte Leo noch 445 ein Edict, welches den Primat des römischen Bischofs „über die Kirche" als die beste Bürgschaft für den Frieden der Kirche anerkannte, Widersetzlichkeit gegen den römischen Bischof als Majestätsverbrechen bezeichnete, seinen Verfügungen die Kraft eines allgemeinen Gesetzes beilegte und bestimmte, dass Vorgeladene erforderlichen Falles durch den weltlichen Arm dem römischen Bischof vorgeführt werden sollten. (Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas [Novellae Valent. III. tit, 16].)

Mit diesem gallischen Handel sind wir in die so epochemachende zielbewusste Thätigkeit Leo's eingetreten, welche der Durchführung einer ausgebildeten Theorie von päpstlicher Monarchie galt. Sie gründet sich in erster Linie auf den Apostelfürsten Petrus, als den Felsen (Mt 16, 16—19), der von Christus, dem wahren Grundstein, gefestigt und mit ihm eins, den Bau des ewigen Tempels als fester Grund tragen soll. Ihm hat er alle seine Schafe zu weiden befohlen, von ihm als dem Haupte sollten Christi Gaben dem ganzen Leib zufliessen. Sein Vorrang vor den andern Hirten, den Aposteln, geht auf die römische Kirche über; dem Haupt der Kirche ist als Sitz Rom, das Haupt der Welt, zugefallen, und sein Vorrang geht auf alle seine Nachfolger über, denen allen der Befehl Christi und sein Gebet (Lc 22, 32) gilt. Der verliert seinen Antheil am göttlichen Mysterium, der es wagt, vom Felsen Petri abzutreten. Nicht alle Bischöfe sollen sich Alles anmassen; über den Bischöfen einer Provinz soll einer stehen, der unter seinen Brüdern das erste Wort (der Entscheidung) hat, über ihnen wiederum in den grösseren Städten solche mit einem umfassenden Wirkungskreis (Patriarchen?), per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret. Die Bischöfe sind berufen, Theil zu nehmen an der Fürsorge des Nachfolgers Petri (für die Seelen), nicht aber um dieselbe Fülle der Macht auszuüben (in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis berufen, ep. 14, 1).

Die Weltlage im Abendland war dazu angethan, diese Ansprüche zu fördern. Die Bedrängniss des römischen Galliens unter den sich bildenden germanischen und arianischen Reichen, das Heran-

drängen der Hunnen, die Erschütterung der römischen Verwaltung wie der kirchlichen Ordnungen, wie sie die Bemühungen des thatkräftigen Bischofs Hilarius zu einer kirchlichen Centralisation hervorgerufen, schienen nun vielleicht in noch höherem Maasse geeignet, den Anschluss an Rom zu empfehlen. Nicht minder in Afrika, dessen blühende und kraftvolle Kirche die arianischen Vandalen überschwemmt und verstört hatten. Die Kirche des der römischen Herrschaft erhaltenen Theils, nämlich Mauritania Caesariensis, setzt jetzt den Bemühungen Leo's, sie zu regieren, unkanonische Vorkommnisse zu beseitigen und Appellationen von dort zu entscheiden, keinen Widerstand entgegen.

Auch dem Orient gegenüber, obwohl hier die Theorie Leo's von päpstlicher Universalmonarchie nicht anerkannt wurde, bezeichnet doch das Pontificat Leo's den Abschluss einer aufsteigenden Entwicklung, die in dem Bedürfniss der Parteien des griechischen Ostens unter den erbitterten Lehrstreitigkeiten an der Zustimmung und Bestätigung Roms eine Stütze zu finden, ihre Erklärung findet. Das hatte seiner Zeit dem römischen Bischof Julius auch im Osten Ansehen verliehen, hatte des Damasus Stellung bedingt. In dem hässlichen Streit zwischen Theophilus von Alexandria und Chrysostomus (s. u.) wendeten sich die ersten Bischöfe des Ostens, jeder für sich, an den römischen und die italienischen um Beistand und Hilfe, aber die Art der Bemühungen des Innocentius, durch Vermittlung des Kaisers Honorius eine unparteiische Synodalentscheidung herbeizuführen, zeigt, wie wenig hier etwa an eine oberbischöfliche Autorität über den Osten gedacht wird. Aber in dem entbrannten nestorianischen Streit suchte Cyrill von Alexandria den römischen Bischof Cölestin I. für sich zu gewinnen, dem er „nach langer kirchlicher Gewohnheit" über Alles zu berichten habe, was den Glauben angehe; er wollte nur in Gemeinschaft mit ihm die Kirchengemeinschaft mit Nestorius aufheben. Und Cölestin benützte diese Lage sofort, um im Orient durch seine Legaten zum ephesinischen Concil (denn selbst nach dem Osten zu gehen, vermieden die römischen Bischöfe weislich) die Rolle eines Schiedsrichters einzunehmen. Wenn er seinen Legaten auftrug, die Auctorität des apostolischen Stuhls zu bewahren, und falls es zum Streit komme, über Anderer Meinung zu richten, nicht aber selbst sich fremdem Urtheil zu stellen (non subire certamen), so fragt sich, ob letzteres mit Langen I, 815 nur dahin zu verstehen sei, dass sie als Richter über die Nestorianer auftreten sollten (s. den Brief bei Coustant 1152). Das Urtheil der cyrillischen Synode von Ephesus gegen Nestorius erfolgte „auf Grund der Canones und gemäss des Briefes unseres heiligsten Vaters und Mitpriesters Cölestin", und Cölestin hatte die Genugthuung, einen aus Rom stammenden Mönch Maximianus an Nestorius Stelle den Stuhl von Constantinopel einnehmen zu sehen; aus den Briefen Cölestin's (Migne 50, 537; 544; 547; 548) ergibt sich, mit welchem Rechte man ihn einen dem Cölestin völlig ergebenen Mann nennt. Cölestin sagt, die römische Kirche, der er (durch seine Herkunft) stets angehört habe, lege für ihn wie für ein Glied ihres Leibes Zeugniss ab (Langen I, 83). Ebenso empfiehlt er der Gemeinschaft von Constantinopel den schlichten neuen Lehrer, sie möchten an-

nehmen, was dieser bei ihnen in Rom von den Vorfahren vernommen. Sein Nachfolger Sixtus (Xystus) III. unterliess nicht, Johann von Antiochien für seinen Beitritt zur Verurtheilung des Nestorius zu beglückwünschen, unter Hinweisung darauf, was es heisse, mit Rom übereinzustimmen und sich nicht von der Lehre dessen zu entfernen (des Petrus), den der Herr als den ersten unter den Aposteln selbst belehrt habe (Langen I, 844).

In ihrem natürlichen Gegensatz gegen Constantinopel suchten die Päpste sich gern auf Alexandria, als den Sitz des Marcus, des Schülers des heil. Petrus, und auf Antiochia wegen der vorübergehenden Wirksamkeit des heil. Petrus daselbst zu stützen.

Die Früchte aber der durch die orientalischen Lehrstreitigkeiten herbeigeführten Lage erntete in vollem Maase eben Leo, dessen Hülfe jetzt gerade Flavian von Constantinopel gegen Eutyches (s. u.) anrief, und der nun im berühmten Brief an Flavian die dogmatische Entscheidung gab. Die Ränke Dioskurs von Alexandria und seine momentanen Erfolge auf der Räubersynode (449), auf welcher Dioskur die Excommunikation gegen Leo aussprach, dienten nur dazu, dass die hier vergewaltigte Partei in ihren hervorragendsten Vertretern, namentlich auch Theodoret, den römischen Primat in den stärksten Ausdrücken anerkannte und seiner Entscheidung sich überlieferte, um an dem unter ihm einigen Abendland die ersehnte Hülfe zu finden. Als dann der Regierungswechsel im Osten den gewünschten Umschwung brachte, hoffte Leo, den Kirchenfrieden lediglich auf Grund seines Briefes diktiren zu können ohne allgemeine Synode. Diese kam doch zu Stande, aber sie brachte ihm wenigstens den Triumph, dass sein Brief der Lehrentscheidung zu Grunde gelegt, seine Lehre als Worte des heiligen Petrus, er selbst als der von Gott bestellte Hüter des Weinbergs Gottes gepriesen und die Beschlüsse der Synode ihm zur Bestätigung vorgelegt wurden. Lag hierin zunächst nur, dass man sich für eine ökumenische Entscheidung der Zustimmung der vornehmsten Kirchen zu versichern habe, so sorgten doch die Lobeserhebungen der Griechen dafür, dass Leo in seiner Zustimmung erst die Bestätigung davon erblicken konnte, dass auf dem Concil Gottes Stimme entschieden habe. Aber der dogmatische Triumph seiner Lehrauctorität wurde ihm auf demselben Concil durch die Annahme des 28. Kanons vergällt, welcher aussprach, dass zwar dem Bischof von Alt-Rom der Ehrenvorzug vor allen Bischöfen in der Welt, dem von Neu-Rom aber dieselbe Ehre gebühre, und diesem überdies im Anschluss an die früheren Bestimmungen (Const. 381, 3. can.) ausdrücklich die Jurisdiction über die drei Diöcesen Asien, Pontus und Thracien zuerkannte. Die römischen Legaten auf dem Concil protestirten auf Grund der unächten

lateinischen Fassung des 6. nicänischen Kanons, aber vergeblich. Leo, der seine Prärogative nicht vom Range Alt-Roms, sondern von dem heiligen Petrus herleitete, verweigerte die Bestätigung (wollte nur den dogmatischen Theil gelten lassen) und setzte Alles dagegen in Bewegung, und der Kaiser, der Leo's Beistand bedurfte, verstand sich 454 zum Erlass eines Gesetzes, das in seiner unbestimmten Fassung als Aufhebung des Kanons gedeutet werden konnte; Anatolius von Constantinopel musste sich vor Leo demüthigen. Aber thatsächlich blieb doch der 28. Kanon, den Rom nie anerkannte, in der griechischen Kirche in Geltung.

Die illyrische Diöcese wusste Leo ebenfalls noch in dem namentlich durch Innocenz I. begründeten Verhältniss zu Rom festzuhalten, indem er den Metropoliten von Thessalonich als seinen Vicar bestellte, dem die Bischöfe, wie ihm selbst, zu gehorchen hätten, der aber auch dem Papst über Alles zu berichten und seine Entscheidungen entgegenzunehmen habe.

Ueberblickt man alle diese Verhältnisse und nimmt dazu noch die erfolgreiche Thätigkeit Leo's gegen die Ketzer, das römische Verhör (440) gegen die wieder aufgetauchten Manichäer in Italien, seine strengen kirchenpolizeilichen Massregeln gegen dieselben und das durch Leo erwirkte kaiserliche Edict Valentinian's III. (445), welches den weltlichen Arm zu rücksichtsloser Verfolgung lieh; ebenso seinen durch den Bischof Turibius von Astorga aufgerufenen Eifer gegen die Priscillianer, wobei Leo die Gelegenheit ergriff, auch die römische Kirche Spaniens unter ihren germanischen Herrschern seiner Leitung zu unterstellen, so zeigt sich das Epochemachende seiner Erscheinung, und mit welchem Rechte man sagen kann, dass er der erste Papst gewesen. Er ist der Begründer der durchgeführten Theorie der päpstlichen Monarchie, als einer kraft göttlichen Rechts die ganze Kirche umspannenden Institution, und der Ausdehnung der Papstgewalt über das Gebiet der kirchlichen Gesetzgebung und Disciplin hinaus auch auf die Entscheidung in Glaubenssachen. Wie weit diese Theorie noch von einer dauernden und allseitigen praktischen Durchführung entfernt war, zeigt die Folgezeit, aber das Zusammenwirken der verschiedenen Umstände hatte einer energischen, klugen und zielbewussten Persönlichkeit reichlich Gelegenheiten gegeben, die Ansprüche dieser Theorie mit Glück geltend zu machen.

Die imposante geistliche Stellung Leo's musste unter den zerrütteten Verhältnissen des seinem Untergang entgegengehenden weströmischen Reichs auch zu einer politisch einflussreichen werden.

Als nach der Schlacht auf den catalaunischen Feldern Attila mit seinen Hunnen im Jahre 452 Oberitalien verwüstet hatte, Aquileja, Pavia, Mailand in Trümmern lagen und nun Italien und Rom ihm offen standen, begab (nach Prosper, chron. [ihm folgen auch Cassiodor, Vict. Tunn. und Jordanis]) Leo sich im Auftrage des Kaisers und des römischen Senats, begleitet von zwei vornehmen Römern, ins Lager des Hunnenkönigs an den Po (Einfluss des Mincio) und vermochte ihn zum Frieden und zum Zurückziehen über die Donau. Wieviel zu diesem Entschluss Attila's die Erwägung seiner precären Lage und politische Zugeständnisse, wieviel der Eindruck des ersten Priesters der Christenheit beigetragen hat, mag dahin gestellt bleiben. Nach Cassiodor (varia 1, 4 ed. Garetius p. 5) wären dessen Vater und der Sohn des Aëtius es gewesen, welche Attila zum Rückzug bewogen. Die christliche Phantasie aber freute sich des Gedankens, dass der Apostelfürst selbst, mit gezücktem Schwert dem Leo zur Seite stehend, nur den Hunnen sichtbar, Rom gerettet habe. Als dann 456 die Vandalen Geiserich's vor Rom standen, vermochte Leo, der dem Vandalenkönig die Schlüssel der Stadt überreichte, das Loos der einer vierzehntägigen Plünderung und der Wegschleppung vieler Gefangenen preisgegebenen Stadt nur dahin zu mildern, dass Mord und Brand fern bleiben sollten.

Hilarius (Hilarus) 461—468 hat im Abendland, namentlich in Gallien unter den wirren Verhältnissen, die römischen Ansprüche geltend zu machen gesucht, Simplicius (468—483) einen Bischof Zeno von Hispalis zu seinem Vicar in Spanien gemacht, gegen die auf den 28. Kanon von Chalcedon gestützten Ansprüche Constantinopels Widerspruch erhoben und zugleich den Einfluss Leo's auf die dogmatischen Entscheidungen festzuhalten gesucht. Da durch das Henotikon des Kaisers Zeno von 482 der Glaube verletzt erschien, führte Felix III. (483—492) durch seine Excommunication der Patriarchen von Constantinopel und Alexandria (484) jene kirchliche Spaltung von Morgenland und Abendland herbei, welche bis 519 dauerte. Dies geschah zu einer Zeit, wo der sogenannte Untergang des weströmischen Reichs (476) erfolgt und die Herrschaft in die Hand des Rugiers Odoaker und seiner Germanen gelangt war, auf welchen dann die Herrschaft des Ostgoten Theoderich (493—526) folgte. Die römische Kirche stand unter ketzerischer (arianischer) Herrschaft. Diese germanischen Fürsten, so Odoaker bei Felix's Antritt, nahmen allerdings im Interesse der öffentlichen Ordnung das Recht in Anspruch, die Wahl der Päpste zu beaufsichtigen und zu bestätigen [1]). Aber das ortho-

[1]) Die Einmischung des Praefectus Praetorio Basilius, des Vertreters Odoaker's, bei der Papstwahl des Felix und die von ihm durchgesetzte Verordnung, dass kein Papst von den Gütern und Ornamenten der Kirche etwas veräussern dürfe, erschien später (unter Symmachus 502) als unberufene Einmischung des Laien (der weltlichen Gewalt), und wird schon damals so empfunden worden sein.

dox-römische Kirchenwesen in seinen inneren Angelegenheiten liessen sie doch im Wesentlichen unbehelligt, geschweige denn, dass sie zu ihrem Bekenntniss hätten nöthigen wollen. Und die Unterbrechung der Verbindung mit Constantinopel war den römischen Bischöfen in den Augen jener zunächst nur günstig. Der Papst Gelasius I. (492—496) hat sowohl in seiner Stellung gegen die griechische Kirche (Verfluchung Aller, welche der Excommunication des griechischen Patriarchen durch seinen Vorgänger nicht zustimmten, 495) als sonst die Ansprüche des römischen Primats im vollsten Maasse geltend gemacht, die Gleichstellung Constantinopels mit Rom grundsätzlich verworfen; Rom kann Appellationen aus der ganzen Welt her annehmen, aber vom römischen Stuhl gibt es keine Berufung an irgend einen andern. Rom hat die Beschlüsse der Concilien durchzuführen, kann aber auch ohne Synode Urtheil sprechen und die Urtheile anderer Bischöfe umstossen. In dem berühmten decretum de recipiendis libris (in welchem Sätze des Damasus aufgenommen sind, und das später noch eine Umarbeitung unter Hormisdas erfahren hat) hat er aus römischer Machtvollkommenheit mit dem Kanon der heil. Schriften sozusagen den ersten index libror. prohibitorum verbunden, in welchem neben apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten auch die Schriften Tertullian's, Clemens' von Alexandria, Lactanz und Arnobius unter den nicht recipirten Schriften aufgeführt und von Origenes nur einige opuscula, welche der selige Hieronymus nicht verworfen hat, angenommen sind (Text im Corpus jur. can., bei Mansi, VIII, 153 sqq. in Ml 59 und bei A. Thiel, De Decr. Gelas. 1866). Anastasius II. (496—498), der den neubekehrten Frankenkönig Chlodwig als geistlichen Sohn begrüsste, erregte durch entgegenkommende Schritte gegen die griechische Kirche behufs Beilegung des Schisma in Rom selbst Anstoss. Damit hing zusammen, dass nach seinem Tode dem von der Mehrheit gewählten Symmachus (498—514) auf Anstiften des römischen Senators Felix, der als Gesandter Theoderich's in Constantinopel sich ähnlichen Bemühungen um einen Ausgleich hingegeben hatte, in dem Presbyter Laurentius ein Gegenpapst gegenüber gestellt wurde. Zwischen beiden Parteien kam es wiederholt zu Blutvergiessen in den Strassen Roms. Von beiden Seiten angerufen, entschied Theoderich für Symmachus als den zuerst und von den Meisten gewählten. Eine römische Synode unter Symmachus verbot im Hinblick auf die eben erlebten Vorfälle, bei Lebzeiten eines Papstes Stimmen für einen Nachfolger zu werben oder zu geben. Bei seinem Kommen nach Rom (500) wurde Theoderich feierlich vom Papst, Senat und Volk eingeholt und verhiess Aufrechterhaltung der früheren kaiserlichen Gesetze. Als der Anhang des Laurentius den Symmachus kirchlicher Verfehlungen und fleischlicher Vergehen beschuldigte, liess Theoderich den Bischof von Altinum zur Untersuchung der Sache und vorläufigen Verwaltung des römischen Kirchenguts nach Rom gehen. Symmachus protestirte dagegen und suchte sich, unter Vorwand der gegen ihn geübten Gewaltthätigkeiten, synodalen Verhandlungen zu entziehen. Theoderich bestand zwar auf einer synodalen Entscheidung, liess es aber geschehen, dass die Bischöfe auf der neuen Versammlung im October 501 (oder wohl 502, s. Vogel in HZ 1883, 400 ff.) der in der Halle ad Palmaria in St. Peter gehaltenen, sogenannten Synodus palmaris, „aus Ehrfurcht vor dem heil. Petrus, dessen Autorität auf seine Nachfolger übergegangeu“, es ablehnten, den Symmachus zu richten; das Urtheil sei Gott zu überlassen, dem das Verborgene offenbar sei. Den Menschen gegenüber sei also Symmachus, dem übrigens fast das ganze

Volk anhänge, von aller Anschuldigung frei und im Besitz der bischöflichen Rechte anzuerkennen; alle Abgefallenen sollten zur Obedienz zurückkehren, die Zurückkehrenden milde behandelt, die Widerstrebenden als Schismatiker betrachtet werden. Auch der hochangesehene Bischof Avitus von Vienne suchte im Auftrag der gallischen Bischöfe in diesem Sinne für den Frieden in Rom zu wirken. Gegen die auch literarischen Angriffe der Gegner, welche in der seltsamen Entscheidung der Synode eigentlich ein stillschweigendes Eingeständniss der Schuld des Symmachus und einen innern Widerspruch sahen, musste Magnus Felix Ennodius, nachmals Bischof von Ticinum (Pavia), in einer eigenen Schrift die Sache des Symmachus und der römischen Synode vertheidigen (libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt), worin er in seiner geschraubten Weise unter reichlichen Invectiven gegen die Gegner behauptete, dass den römischen Bischof (der hier papa genannt wird) zu richten sich Gott allein vorbehalten habe, und dass die Verdienste des heil. Petrus die Heiligkeit aller seiner Nachfolger verbürge, da sie etwaige sittliche Defecte derselben vollständig aufwiege. Auf einer Synode von 502 benutzte Symmachus die früheren Vorgänge bei der Wahl des Felix, um in ihnen, trotz der sachlichen Billigung der Massregeln zur Sicherung des Kirchengutes, jeden Eingriff eines Laien zu verdammen. Die Partei des Laurentius machte ihm noch zu schaffen, bis Theoderich die Uebergabe der von ihr innegehabten Kirchen an Symmachus durchsetzte (505 u. 506). Laurentius endigte in der Zurückgezogenheit eines Asketen und blieb trotz allem im Geruch grossser Heiligkeit.

Nachdem unter Symmachus die Spannung mit Constantinopel noch eine sehr herbe gewesen, ermöglichte zunächst die durch den Feldherrn Vitalian bei dem Kaiser Anastasius herbeigeführte Wendung (s. monoph. Streitigkeiten) dem Papst Hormisdas (514—523) mit wachsendem Erfolge sein Ansehen im griechischen Osten geltend zu machen, in Illyrien und Epirus wieder Boden zu gewinnen, und nach des Kaisers Anastasius Tode kam unter dem Kaiser Justin I., hinter welchem sein Neffe Justinian stand, die Einigung wirklich zu Stande, ein Triumph für Rom (519), dem während des Schisma alle um des Henotikons willen Missvergnügten und Verfolgten im Orient Ehrerbietung erwiesen hatten. Hormisdas liess jetzt durch den Mönch Dionysius (Exiguus) die griechischen Canones sammeln und ins Lateinische übersetzen, eine Sammlung von lateinischem Gesichtspunkt aus (daher auch ohne Aufnahme der letzten Canones von Chalcedon vom 28. an).

Der Friede mit dem Osten brachte aber für die Lage des Papstes unter dem arianischen Herrscher nachtheilige Folgen mit sich. Den Papst Johannes I. (523—526) nöthigte Theoderich trotz seines Widerstrebens nach Constantinopel zu gehen, um Justin zur Rückgabe der von ihm den Arianern entrissenen Kirchen und Freigebung des Rücktrittes zum Arianismus zu bestimmen. Johann, der erste römische Bischof, der persönlich in Constantinopel erschien, wurde dort aufs Ehrerbietigste aufgenommen, richtete aber nichts aus und hat es auch wohl kaum ernstlich gewollt. Ob er seine Anwesenheit zu politischen Intriguen gegen die Gotenherrschaft in Italien benutzt hat, muss wohl dahingestellt bleiben. Nach der Rückkehr warf Theoderich ihn ins Gefängniss, wo er starb. Dem alsbald in Rom sich erhebenden Streit der Parteien um die Papstwahl machte Theoderich kurz vor seinem Tode durch die Ernennung des Felix (IV.) ein Ende (526—530). Dieser suchte dann durch eine letztwillige Verfügung neuen Kämpfen vorzu-

beugen, indem er in einem eigenhändigen Schreiben (Sept. 530) an Klerus, Senat und Volk den Archidiakon Bonifatius als seinen Nachfolger bezeichnete und die Widerstrebenden mit Excommunication bedrohte. Diese Anordnung habe er auch „seinen Herren und Söhnen“, den Herrschern, mitgetheilt. Diesem in allen römischen Pfarrkirchen angeschlagenen Erlass fügte der Senat noch das Decret hinzu, wonach Abmachungen bei Lebzeiten eines Papstes über die Wahl seines Nachfolgers mit Vermögensconfiskation bedroht wurden. Wahrscheinlich handelte Felix im Einvernehmen mit dem ostgotischen Herrscher, dem er die Designation seines Nachfolgers zur Bestätigung mittheilte. Die Wahl traf einen Mann germanischer, wahrscheinlich gotischer Abstammung, der unter dem von Theoderich eingesetzten Papst zu der Stelle aufgerückt war, welche in Rom die meiste Aussicht auf den päpstlichen Stuhl verlieh. Die Gegenpartei, die man als die byzantinische wird bezeichnen dürfen und die, wie es scheint, die Mehrheit von Senat und Volk hinter sich hatte, trat zwar nach Felix' Tode sofort mit der Wahl des Diakons Dioscur auf. Aber dem Kampf der Parteien wurde durch den nach kaum einem Monat erfolgenden plötzlichen Tod Dioscur's ein Ziel gesetzt. Bonifatius, hinter welchem die ostgotische Macht gestanden zu haben scheint, nöthigte den grössten Theil des römischen Klerus, durch ausdrückliche schriftliche Verdammung des Dioscur seine Reconciliation zu suchen [1]). Dann hat er auf einer römischen Synode den Diakon Vigilius zu seinem Nachfolger bestimmt und den Klerus durch Unterschrift und Schwur dazu verpflichtet, auf einer anderen Versammlung aber bald darauf diesen Act zurückgenommen und das Document verbrannt, indem er sich der Majestätsbeleidigung schuldig bekannte [2]). Nach seinem Tode ging dann, auch wieder erst nach mehrmonatlichen Parteikämpfen, bei welchen keine Bestechung gescheut wurde, Johannes II. (Mercurius) als Nachfolger hervor (31. Dec. 532 bis 27. Mai 535), unter welchem unter dem Namen des jüngeren Königs Athalarich im Anschluss an frühere Senatsbeschlüsse ein Verbot der „Simonie“ bei der Papstwahl erlassen wurde, wobei doch in naiver Weise, um allzugrossen Rigorismus zu vermeiden, bestimmt ward, dass, wenn bei Hofe die Wahl eines römischen Bischofs betrieben werde, bis zu 3000 Solidi aufgewendet werden dürften, bei der eines anderen „Patriarchen“ 2000 Solidi (Cassiod. ep. 9, 15).

Agapet II. (535—536) cassirte alsbald durch Verbrennung das Anathem, welches Bonifaz II. über den verstorbenen Dioscur ausgesprochen hatte. Das war wohl die Lossagung von dem Princip der Designation des Papstes durch seinen Vorgänger, als von einer Beeinträchtigung der Rechte des römischen Senats und Volks. Inzwischen war die griechische Herrschaft in Afrika wieder hergestellt und die Feldherrn des Justinian rüsteten sich, um die gotische Herrschaft in Italien zu brechen. Der nach des jungen Athalarich Tode von Amalasuintha zum Mitregenten erhobene Theodat suchte durch Pression auf den römischen Senat diesen zu benützen, um von Justinian Einstellung der feindlichen Massregeln gegen Italien zu erlangen, und der Papst musste sich in dieser Mission nach Constantinopel begeben. Agapet spielte in Constantinopel zwar in kirchlicher Beziehung eine einflussreiche Rolle, erlangte die Entfernung des constantinopolitanischen Bischofs Anthimus und weihte dessen

[1]) Was das Papstbuch ihm als besondere amaritudo anrechnet, wird von der Inschrift bei de Rossi I, 467 als besondere Sanftmuth in Beilegung des Schisma und Versöhnlichkeit gegen seine früheren Feinde gerühmt.

[2]) Die hier unzweifelhaft anzunehmenden politischen Einflüsse sind dunkel.

Nachfolger Mennas, aber die weitere Entwicklung der Dinge verhinderte die politische Mission. Agapet starb in Constantinopel[1]). Sein Nachfolger Silverius (536 f.), noch von Theodat bestätigt, öffnete in Gemeinschaft mit dem römischen Senat, nach Theodat's Entthronung und Vitiges' Entfernung nach Ravenna, dem Byzantiner Belisar die Thore Roms (9. Dec. 536), gerieth aber nun unter den Druck der Kaiserin Theodora, welche für ihre (monophysitischen) Tendenzen den römischen Diakon Vigilius gewonnen hatte, der, einst von Bonifatius schon für den römischen Stuhl designirt, dann mit Agapet nach Constantinopel gegangen war. Unter den Intriguen dieses Mannes gerieth Silverius, der sich den Wünschen der Theodora nicht fügen und sich zur Anerkennung des von seinem Vorgänger beseitigten Patriarchen Anthimus von Constantinopel nicht verstehen wollte, auf den überdies der Verdacht geworfen wurde, als wollte er den die Stadt belagernden Goten (537) dieselbe ausliefern, in eine unhaltbare Lage. Belisar musste sich seiner bemächtigen, er wurde zum Mönch gemacht und nach Patara in Lycien verbannt; von Justinian wurde er gleichwohl wieder zurückgesandt an Vitiges; wenn es mit jener Beschuldigung (der Einladung an den Gotenkönig) sich so verhielte, solle er in einer (andern) Stadt sich authalten, wenn er aber unschuldig wäre, nach Rom zurückkehren. Silverius gerieth nun in die Hände des Vigilius, der ihn auf die Insel Palmaria oder Pontiae deportiren liess, wo er Hungers gestorben sein soll.

Vigilius (537—555), der Kaiserin verpflichtet und dadurch zu geheimen Zugeständnissen an die dem chalcedonensischen Symbol Feindlichen genöthigt, wusste durch Zweizüngigkeit und Schleichwege sich zu erhalten, gerieth dann im Dreicapitelstreit (s. u.) in grosse Bedrängniss zwischen der kaiserlichen Kirchenpolitik und der Stimmung und den Traditionen des lateinischen Abendlandes. Bemerkenswerth ist, dass Vigilius dem Bischof Aurelian von Arles das Pallium und die Ernennung zu seinem Vicar sandte, mit Zustimmung des Königs Childebert und des Kaiserpaares in Constantinopel [Lange II, 355]), während gleichzeitig Rom wieder unter der Belagerung und Erstürmung durch den Goten Totilas zu leiden hatte (546). Der in Constantinopel weilende Vigilius veranlasste durch seine Nachgiebigkeit gegen Justinian im Judicatum (548) eine tiefgreifende Empörung des kirchlichen Abendlandes gegen Rom, so dass Synoden gegen jene Schrift gehalten wurden (Illyrien) und eine afrikanische Synode unter Reparatus von Carthago den Papst aus der Kirchengemeinschaft schloss, bis er Busse gethan. Als dann Vigilius durch das Constitutum (553) sich zum Widerspruch gegen das Dreicapiteledict und die 5. oekumenische Synode ermannt, aber bald durch das Exil mürbe gemacht widerrrufen und seinen Frieden mit dem Kaiser geschlossen hatte, kehrte er nach neunjähriger Abwesenheit nach Italien zurück, in einer Zeit, in welcher durch den kaiserlichen Feldherrn Narses Rom und Italien den Goten wieder abgenommen war, und der Kaiser in der pragmatischen Sanction[2]) die Bischöfe durch zahlreiche Privilegien und Begünstigungen an sich zu fesseln suchte. Vigilius aber starb auf der Rückreise in Sicilien, ohne Rom wieder zu sehen (c. 16. Mai 555), und der plötzliche Tod desselben warf einen hässlichen Verdacht auf seinen Nachfolger.

Das Pontificat des Vigilius bezeichnet für die Entwicklung der

[1]) S. die Darstellung eines an der Mission nach Constantinopel Betheiligten bei Baronius ad a. 536 No. 59 sqq.

[2]) Hegel, Gesch. d. Städteverf. in Italien I, 126.

römischen Ansprüche eine starke Niederlage. War beim 4. ökumenischen Concil Leo von Rom der Herr der Lage gewesen, so war es jetzt hundert Jahre später der byzantinische Kaiser Justinian mit seiner Hoftheologie. Den Byzantinern galt jetzt der römische Bischof nur als einer (wenn auch immerhin dem Ehrenrang nach der erste) der Patriarchen, auf gleichem Fuss mit Constantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Das ökumenische Concil (das fünfte) trat gegen den Willen Roms zusammen und excommunicirte den Vigilius. Und der gedemüthigte Vigilius acceptirte die von ihm verworfenen Sätze des Concils hinterher und sah dabei wieder die gewichtigsten Stimmen des Abendlandes sich gegenüber.

Nach dem Willen von Byzanz folgt eine höchst einflussreiche Persönlichkeit, Pelagius I. (555—60). Früher römischer Apokrisiar in Constantinopel, dann mit den dort erworbenen Reichthümern in Rom unter der Bedrängniss durch die Goten während der Abwesenheit des Vigilius einflussreich, war er wieder in politischer Mission nach Constantinopel gekommen und gleich dem Vigilius in Abhängigkeit von der Kaiserin Theodora gerathen (vgl. NADG V, 536 ff. 561; Delisle, Notices et extraits des manuscr. t. 31, n. 1, p. 7). In Rom konnte er nur mit Mühe Geistliche finden, die ihn weihten, und musste, von Narses geleitet, in St. Peter sich erst durch einen feierlichen Schwur von dem Verdachte, der Mörder seines Vorgängers zu sein, reinigen. Wegen des im Abendland so verhassten 5. ökumenischen Concils, an welches Pelagius gebunden war, verweigerten ihm die oberitalienischen Bischöfe (von Mailand und Aquileja) die Kirchengemeinschaft, ebenso hatte er in Gallien Mühe, dem Verdacht gegen seine Orthodoxie entgegenzuwirken. Gegen die italienischen „Schismatiker“ suchte er die Hülfe der weltlichen Macht, und bezeichnend für die veränderte Situation der römischen Bischöfe ist, dass er sich für seine Stellung nicht auf die Autorität des heiligen Petrus, sondern auf die Uebereinstimmung „der apostolischen Stühle“ berief (über sein Pontificat vgl. Ewald im Neuen Archiv a. a. O.).

Neue Stürme brachen nun über Italien herein, in denen die griechische Herrschaft sich der Barbaren zu erwehren hatte und schliesslich die Festsetzung der Longobarden nicht zu hindern vermochte. Byzanz wurde auf das Exarchat von Ravenna, die Ducate von Rom und Neapel und den südlichsten Theil von Unteritalien, sowie die Küstenstädte von Ligurien beschränkt. Zu den äusseren Bedrängnissen, welche eine consequente Geltendmachung römischer Kirchenregierung hinderten, trat die Fortdauer der kirchlichen Spaltung wegen des 5. Concils, das die folgenden, wenig hervortretenden Päpste Johann III. (560 bis 573) und Benedikt I (574—578) ebenso wenig völlig zu überwinden vermochten, wie Pelagius II. (578—590), obwohl dem ersteren eine unter den Longobarden erfolgende zwiespältige Wahl für Mailand den Vortheil bot, dass der eine der Gewählten sich an den Papst anschloss, und obwohl der Letztere dem vor den Longobarden flüchtenden Bischof Elias von Aquileja die Verlegung seines Stuhls nach der Insel Grado (unter byzantinischer Herrschaft) bestätigte. Gleichwohl vermochte er nicht die oppositionelle Stellung der istrischen Bischöfe zu überwinden. Pelagius starb Anfang 590 an einer verheerenden in Folge von Ueberschwemmung eingetretenen Seuche, und ihm folgte jetzt

Gregor I., nachmals der Grosse genannt (590—604; vgl. Ewald, Neues Archiv III, 437 ff.), ein Mann aus angesehenem altrömischem Geschlecht (dem der Anicier, dem auch Felix III. angehört hatte), der es in weltlicher Laufbahn bis zum Prätor von Rom gebracht hatte, dann Mönch geworden (573), mit seinen Mitteln Klöster gegründet hatte, aber auch in die klerikale Laufbahn eingetreten war. Etwa 6 Jahre lang hatte er den wichtigen Posten des römischen Apokrisiarius in Constantinopel versehen (bis 585), in einer Zeit, wo auch die politischen Interessen Roms unter der Longobardennoth vom griechischen Hofe Hülfe heischten, freilich nur wenig fanden. Zuletzt aber lebte er als Abt seinem Kloster. Gregor sträubte sich gegen die einstimmige Wahl von Klerus, Senat und Volk nach Art einer charaktervollen Natur, die sich bewusst ist, dass sie, einmal dem klösterlichen Frieden entrissen, bereit sein müsse und werde, alle Consequenzen eines kampfreichen Amtes auf sich zu nehmen, erhielt aber die Bestätigung durch den Kaiser Mauritius. Seine Geschichte stellen wir an die Spitze der folgenden Periode.

Drittes Capitel.

Das Mönchthum als das religiös-sittliche Ideal für die Weltkirche.

Literatur: S. 21, Nr. 6; A. Möhler in seinen gesamm. Schr. I, 165; Mangold, De monach. originibus et causis, Marb. 1852; H. Weingarten, Der Urspr. des Mönchth. ZKG I, 1 u. 4, u. Goth. 1877; Derselbe RE² 10, 758 ff.; Gass, ZKG II, 2; Keim, Aus d. Urchristenthum, I, 204 ff.; K. Hase, JprTh 1880, 2. A.; A. Harnack, Das Mönchthum, seine Ideale u. seine Gesch. 3. Aufl. 1886. Bornemann, in investig. monach. orig. quibus de causis ratio habenda sit Orig. Goth. 1885. Eichhorn, Athanasii de vita ascet. testim. Hal. 1886. Bestmann, G. d. chr. Sitte II.

1. Die Anachoreten des Ostens.

Quellen: Athanasii vita Antonii (opp. ed. Montf. I, 626 Mgr. 26, 836); Hieronymus, Vita Pauli, v. Hilarionis, v. Malchi, v. S. Paulae ad Eust. u. a. (opp. ed. Vallarsi II, 2 sqq. Ml 23); Socrates h. e. 4, 23 f.; Sozom. 1, 12—14. 3, 14. 6, 28—34. Evagrius, h. e. 1, 21. — Rufini histor. monachorum s. de vitis patrum (opp. ed. Vall., Ver. 1775 Ml 21); auch bei H. Rossweyde, Vitae patrum Antw. 1615 (1628) v. II. Palladius, Hist. Lausiaca (Mgr. 34 app.); Theodoreti hist. relig. (φιλόθεος ἱστορία) opp. ed. Hal. 3, 1 sqq.; Joh. Cassianus s. unter Nr. 3.

Das zur Weltkirche werdende Christenthum setzt sein asketisches Ideal des weltfremden, die Sinnlichkeit bekämpfenden und der Contemplation geweihten Lebens aus sich heraus in einem besonderen Stand der Vollkommenen, der Einsiedler und Mönche. Dies Mönchthum hat seine Vorgänger und Parallelen in zahlreichen ausserchristlichen Erscheinungen des Orients, den von der griechischen Welt bewunderten indischen Gymnosophisten, den ägyptischen

Serapisdienern, dem buddhistischen Mönchthum. Seine christlichen Wurzeln aber liegen in dem bereits geschilderten Asketenthum (S. 299) der älteren Zeit, in welchem christliche und philosophisch-asketische Motive zusammenwirken. In den Hierakiten sahen wir Asketenvereine, welche auf der Grenze stehen zwischen den im Familien- und Gemeindeverband verharrenden Asketen und dem eigentlichen Mönchsleben. Einzelne christliche Anachoreten (Einsiedler) mögen schon im 3. Jahrhundert, vielleicht schon in Folge der decianischen Verfolgung, sich in die Wüste geflüchtet haben, obgleich auf die romanhafte Legende von Paulus von Theben (Hieron.) nichts zu geben ist. Der eigentliche Vater aber des ägyptischen Anachoretenthums ist der heilige Antonius, ein Mann nicht hellenischer, sondern ägyptischer (koptischer) Abstammung. Das Anhören des Evangeliums vom reichen Jüngling trieb ihn zum Verzicht auf sein Vermögen, das er an die Armen vertheilte, und schliesslich in die Abgeschiedenheit der Einöde, um ein ganz Gott geweihtes Leben zu führen, in fortwährendem Kampfe mit den ihn schreckenden oder versuchenden Dämonen. Lange lebte er in einer Grabeshöhle, dann in einem verlassenen Castell, endlich in einer Bergeseinöde, mit Datteln an einer Quelle sein Leben fristend. Andere Asketen suchten seine geistliche Leitung und siedelten sich in seiner Nähe an, Leute aller Stände suchten den heiligen Mann auf, um geistlichen Rath oder Heilung durch sein Gebet zu finden, nachdem er in der Zeit der Maximin'schen Verfolgung um 311 in Alexandria, wie eine Gestalt aus einer anderen Welt, erschienen war. Vierzig Jahre später, mitten in den heissen arianischen Kämpfen, trat er, der inzwischen der Gegenstand der Verehrung geworden und von den kirchlichen Kämpfen in seiner Einöde genugsam durch zu ihm Strömende berührt worden, wieder in Alexandria auf; jetzt der Vater der Asketen in der Wüste, bei denen einige Jahre später Athanasius Zuflucht fand. Aber die Einöde um ihn war nicht mehr einsam, er zog sich zuletzt auch von seinen Genossen zurück und suchte die Verborgenheit, um dort (356) in hohem Alter zu sterben.

Die des Athanasius Namen tragende vita Antonii ist freilich keine nüchterne Geschichtserzählung, sondern eine von der Wundersucht der Zeit phantastisch ausgeschmückte, romanhafte, ja auch tendenziöse Darstellung des asketischen Ideals, in welchem hochgetriebene Bedürfnisslosigkeit und Weltflucht mit mystisch-speculativer Contemplation seltsam verschmolzen sind. Aber die gut und früh bezeugte Abfassung durch Athanasius (Greg. Naz. u. Evagrius, s. Eichhorn a. a. O. 85 sqq.) ist darum nicht zu beanstanden. — Wie die koptische Abstammung des Antonius, so weisen auch manche andere Namen (Pachomius, Paphnutius, Amun u. dgl.) in Aegypten, der Wiege des Mönchthums, auf

heimischen Ursprung. Weingarten erinnert daran, dass die Einfachheit und Armuth der grossen theils nomadisirenden oberägyptischen Wüstenbevölkerung, die halb nackt, ohne Zelte, in elenden Hütten und von Milch und den Früchten der Wüste lebte, nicht zu weit hatte bis zu der Bedürfnisslosigkeit des ursprünglichen Mönchthums.

Auch auf dem benachbarten Gebiete Palästinas, in der Wüste von Gaza, muss frühzeitig in dem Anachoreten Hilarion eine ähnliche Erscheinung aufgetreten sein, und für den Osten ist der „persische Weise" Aphraates, Bischof Jacob von Mar Mattai, östlich von Mosul (bis gegen Mitte des 4. Jahrhunderts), ein Zeuge von dem Uebergang aus dem früheren Asketenthum zum eigentlichen Anachoreten- und Mönchthum. Sicher aber verbreitete sich das Einsiedlerleben rasch in Syrien und seit etwa der Mitte des Jahrhunderts nach Armenien, Pontus und Kappadocien.

Eusebius hat in der Kirchengeschichte nicht ausdrücklich Notiz genommen von der neuen Erscheinung, aber, dass einsiedlerisches und auch gemeinsames mönchisches Leben ihm nicht unbekannt geblieben, dafür zeugt seine Beurtheilung der Therapeuten (S. 38) als Christen der Urzeit (Eus. h. e. 2, 17), wie seine Beurtheilung der philosophischen Zurückgezogenheit des Bischofs Narcissus von Jerusalem (6, 9 f.); vgl. auch demonstr. ev. 1, 8 und die Stellen aus seinem Psalmencommentar bei Nestle, ZKG 5, 505. — Der romanhafte Charakter der vita Hilarionis von Hieronymus (s. Israel in ZwTh 1880) nöthigt nicht, das frühe Auftreten dieses Eremiten überhaupt zu bezweifeln. Der geborene Palästinenser Epiphanius hat, bevor er 367 Bischof von Salamis auf Cypern wurde, 30 Jahre als Mönch in Palästina gelebt, nachdem er in Aegypten für diese Lebensweise gewonnen war. — Unter den Homilien oder Unterweisungen des Aphraates (syrisch edirt von Wright, London 1869, deutsch z. Th. bei Bickel, Ausgewählte Schriften der syr. KV, Kempten 1874 in Thalhofer's Bibl., vollständig v. G. Bert 1888), welche früher fälschlich unter dem Namen des Jacob von Nisibis gingen und welche zwischen 336 und 346 geschrieben sind, empfiehlt die 6. (vgl. auch die 18.) Allen, welche den jungfräulichen Stand als das himmlische Joch der Nachfolge Christi wählen, die vita solitaria der „Bundesbrüder". Gegen Weingarten's unhaltbare Herabrückung der Entstehungszeit des Mönchthums s. überhaupt Eichhorn a. a. O.

2. Die Klöster des Ostens.

Quellen: Zu den unter Nr. 1 genannten: die dem Pachomius zugeschriebenen Regeln und Monita, sowie die den Namen des Basilius tragenden bei Holstenius, Cod. Regul. I, die Ascetica des Basilius (opp. II, 199 sqq. ed. Garn.), und die vita Pachomii in Acta SS. Maji f. III. append.

Aus der Niederlassung einer grösseren Anzahl von Anachoreten, die sich um ein verehrtes Haupt sammelten, gingen zunächst die λαῦραι, Mönchsdörfer, hervor, eine Anzahl zerstreuter Hütten, deren Insassen einen gewissen Verkehr untereinander aufrecht erhalten konnten und ein gemeinsames Oberhaupt anerkannten. In dieser Form der Lauren hielt sich besonders bei den Vätern der Wüste in Aegypten, aber

auch in Syrien und Mesopotamien das einsiedlerische Mönchthum. Die Einsiedler kamen am ersten und letzten Wochentage zu gemeinsamem Gesang und Gottesdienst zusammen. Sodann aber entwickelte sich das eigentliche μοναστήριον, κοινόβιον, auch μάνδρα (wo der Hirt die Schafe sammelt), die Sammlung der μονάζοντες in einem gemeinschaftlichen Gebäude, das zugleich eine bestimmte Regelung des Lebens erforderte und möglich machte. Diese Form des Mönchthums rettete vor den Excentricitäten der Selbstpeinigung und Selbstvernichtung, wie vor der Versumpfung und Verrohung des sich selbst überlassenen Einsiedlerthums und machte es zu einer social und kirchlich fruchtbaren Institution. Als ihr Gründer gilt Pachomius, der nach längerem asketischem Leben in der Thebais um 330 oder 340 auf der Nilinsel Tabennae in der oberen Thebais ein rasch aufblühendes Kloster gründete.

Für die ausserchristlichen Factoren, welche in der Genesis des Mönchthums mit eingewirkt haben, wäre es bedeutsam, wenn Pachomius früher Serapisdiener gewesen wäre, wie Weingarten nach Revillout's Nachweisungen bestimmt annimmt. — Die den Namen des Pachomius tragenden Mönchsregeln, die grössere in einer auf Hieronymus zurückgeführten lateinischen Uebersetzung und die kleinere (griechisch vorhandene) können zwar nicht als authentisches Werk des Pachomius selbst gelten, sondern erstere nur als allmählich entstandenes und später zusammengefasstes Material, letztere als aus den Mittheilungen des Palladius, hist. Laus. c. 38, und des Sozomenos h. e. 3, 14 geschöpftes, in welchem Ursprüngliches und später Entwickeltes sich nicht mit Sicherheit scheiden lässt [1]). Doch darf als das Epochemachende seines Werks gelten: die Zusammenfassung der einzelnen kleinen Mönchszellen (für je 3 Mönche? Soz.) zu einer gemeinsamen Behausung, eine gleichmässige Bekleidung der Mönche, die Gehorsamspflicht gegen den Vorsteher, ohne Zweifel auch bereits die Festsetzung bestimmter strenger Strafen für allerlei Vergehungen, bestimmte Gebetszeiten, gemeinsame Mahlzeiten, Regelung der asketischen Uebungen und der Arbeit (Handarbeit), auch Festsetzung einer Prüfungszeit vor dem Eintritt ins Kloster. Hinsichtlich des Masses der Nahrung oder des Fastens scheint eine weitgehende Freiheit zugestanden worden zu sein, aber dem entsprechend wurde den rüstigen Essern auch anstrengendere (körperliche) Arbeit, den Enthaltsamen (τοῖς ἀσκουμένοις) leichtere aufgelegt.

Die dem Pachomius zugeschriebenen Monita ad monasticos und einige Briefe an befreundete Klostervorsteher enthalten Mahnungen zu mönchischen Tugenden, andere wie die sogenannten Verba mystica, eine uns unverständliche Geheimnisskrämerei, beruhend auf einer den griechischen Buchstaben zugeschriebenen mystischen Bedeutung. Eben dahin gehört die angebliche Classificirung seiner Mönche in 24 Klassen nach den Buchstaben des griechischen Alphabets, deren jeder gewisse Eigenschaften bezeichnen soll.

Das Werk des Pachomius erreichte rasch eine grosse Ausbreitung zunächst in Aegypten. Tochteranstalten schlossen sich an, jede unter ihrem Abbas (oder ἀρχιμανδρίτης), alle aber in einem gewissen Zusammenhang mit der Mutter-

[1]) Die äthiop. Recensionen bei Dillmann, Chrestom. aeth. Lips. 1866.

anstalt. Unter gleichzeitigen Gründern ragen hervor Ammonius (Amun) auf den sog. nitrischen Bergen, südlich vom Pal. Mareotis, der angeblich erst Jahre lang mit seiner verlobten Braut zusammen, aber in mönchischer Enthaltsamkeit, lebte, bis beide sich trennten und so als Mönch und als Nonne jedes für sich lebten (Scr. h. e. 4, 33; Soz. 1, 14; Vgl. Aphraates hom. 6, 4.). Sodann der ältere Makarius in der sketischen Wüste, angeblich ein Schüler des Antonius. In der libyschen Wüste trägt noch heute eine Gegend, in der zahlreiche Klosterreste, den Namen der Makariuswüste (s. Giesel. I, 2, 230 und dazu Tischendorf, Reise in den Orient I, 110 ff.). Makarius soll seit 330 ein mönchisches Leben geführt, 340 aber Priester geworden sein und dann noch 50 Jahre bis zu seinem Tode (391) an der Spitze dieser Mönchsgesellschaften gestanden haben, die hier zunächst in Laurenform zu denken sind. Mit ihm scheint die mönchische Contemplation auf eine höhere Stufe theologischer Mystik sich zu erheben; wie er denn auch bereits, wie viele dieser Mönche seit der Zeit des Athanasius, der mit ihnen in lebhafter Verbindung stand und bei ihnen Zuflucht fand, in die kirchlichen Kämpfe hineingezogen und von Kaiser Valens eine Zeit lang exilirt wurde.

Das ungemein rasche Anschwellen dieser neuen Lebensweise ist nur dadurch zu erklären, dass in Aegypten und im Orient eine mächtige populäre Stimmung dualistisch-religiöser Art, die an sich noch nichts Christliches hatte, und in ihren ausgesuchten Selbstpeinigungen und Misshandlungen des Leibeslebens behufs Entsinnlichung geradezu einen pathologischen Charakter annimmt, den specifisch christlichen Antrieben zum asketischen Leben (s. o.) sozusagen entgegenkam, und dass diese in der Bedürfnisslosigkeit und der gedrückten socialen Lage wie der ägyptischen so der ländlichen orientalischen Bevölkerung einen breiten Boden fand. Hiezu tritt bei sittlich feineren Naturen und Höhergebildeten neben den schon in der neuplatonischen Philosophie und andererseits in der Stoa wirksamen Stimmungen die Abwendung von der Verderbniss der weltlichen Cultur, das Erkalten des Interesses am politischen Leben, die Flucht vor der Selbstsucht, Gewaltthätigkeit, Schmeichelei und Feilheit der Gesinnnung im öffentlichen Leben, die Sehnsucht, aus dem überfeinerten und üppigen Leben in einfache Verhältnisse und zur Natur zurückzukehren. Daraus versteht sich, wie Basilius der Grosse (s. u.) zu einem Bewunderer und Förderer des mönchischen Lebens wurde, aber freilich zugleich, wie er die Roheit und Excentricität desselben abzuschneiden und das disciplinirte Mönchthum in den Dienst der Kirche zu stellen suchte.

Basilius, in dessen Familie die Erinnerung an die Verfolgungszeit der Kirche lebte, hatte sich eben in Athen mit classischer Literatur und den Idealen der Philosophie erfüllt und stand, zurückgekehrt in seine Heimath, im Begriff, als Rhetor und Sophist (obwohl christlicher) zu glänzen, als ihn der mächtige Trieb der Zeit zur

Askese, der mit ernstlichem Christenthum unzertrennlich verbunden erschien, erfasste. Schon fand er die eigene Schwester Makrina mit der verwittweten Mutter und einigen Jungfrauen auf dem Landgute der Familie in einem enthaltsamen und beschaulichen Leben — einem noch familienhaften Klosterleben. Sie hielten ihm das Ideal der praktischen Philosophie vor. Auf Reisen in Syrien, Palästina, Aegypten lernte er gefeierte Asketen kennen und wegen der Strenge ihres Lebens bewundern. Zurückgekehrt, theilte er seine Habe den Armen aus und liess sich mit gleichgestimmten Genossen in ländlicher Einsamkeit, in der Nähe von Mutter und Schwester, nur durch den Lauf eines Flusses von ihnen getrennt, in romantischer Einsamkeit nieder. Gebet, Betrachtung und Studium wechseln mit einfacher Landbauarbeit bei sehr strengem Leben und dürftiger Nahrung. Das Vorbild des damals noch von ihm verehrten Eustathius wirkte auf ihn. Aber das Leben in der Einsamkeit war ihm ein Durchgangs- (und später auch Rückzugs-) Punkt für kirchliche Wirksamkeit. Er blieb aber, wie selbst der asketischen Strenge ergeben, so der eifrige Förderer des Mönchthums, der jedoch die Gefahren des Eremitenthums sehr wohl erkannte und darum geordnetem Cönobitenthum den Vorzug gab, selbst für sorgfältige Regelung desselben sorgte[1]) und begann, Mönchsniederlassungen, welche bis dahin die Einöde suchten, auch in der Nähe der Stadt (bei Caes. Kapp.) zu befördern, wodurch sie in engeren Contact mit dem kirchlichen Leben kamen, freilich auch dem dogmatischen Parteigeiste in hohem Grade dienstbar wurden.

In einer Zeit, in welcher ganze Massen innerlich wenig berührt vom Christenthum in die Kirche einzogen und kein Martyrium um des Glaubens Willen von Seiten der Welt drohte, erschien das Mönchthum nicht nur als ein christliches Athletenthum und selbsterwähltes Martyrium, welches durch Abtödtung des Lebens freiwillig dasselbe Ziel erreichte[2]), sondern als das vollkommene Christenthum überhaupt, in welchem allein sich die vom Herrn geforderte Vollkommenheit verwirkliche. Ebendeshalb begann man im Mönchthum die Fortsetzung des ursprünglichen Christenthumes zu sehen, insbesondere erschien die Urkirche auf Grund von AG 2, 44,

---

[1]) Die beiden seinen Namen tragenden Mönchsregeln (ὅρος κατὰ τὸ πλάτος und ὅρος κατ᾽ ἐπιτομήν, die Hauptbestandtheile seiner sogen. Ascetica opp. ed. Garn. II, 199 sqq.) gehen sicher auf die von ihm gegebenen, in den weitesten Kreisen fortwirkenden Einrichtungen zurück, ohne dass für den Wortlaut als authentisch eingestanden werden kann; am zuverlässigsten ist wohl die kürzere Regel als sein Werk anzusehen.

[2]) S. Basil. bei Gass, ZKG II, 265.

4, 32 ff. in diesem Lichte, die Apostel als enthaltsame Asketen, ihre Weiber (1 Cor 9, 5) als dienende Freundinnen; die Jungfrau Maria hatte schon das Protevangelium des Jacobus als Gott geweihte Tempeljungfrau dargestellt, Joseph in Engelehe mit ihr. So sah man in den Therapeuten Philo's alte Christen, ein Bild der ersten Kirche des Evangelisten Marcus in Alexandria [1]). Ja man fand schon in Elias und Elisa, in den Rechabiten (Jes. 35) und vor Allem in Johannes dem Täufer die Urbilder des mönchischen Lebens. Die hervorragendsten Lehrer der Kirche seit Athanasius sind einig in dem Lobe des mönchischen Lebens, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius. Es ist das Leben der Engel, der Wandel im Himmel, die wahre himmlische Philosophie.

In dem grossen Andrang zu dieser Lebensweise, der Viele auch aus Noth, um dringenden Verpflichtungen zu entgehen, sich zuwandten, wurde von politischer Seite bald eine sociale Gefahr für den Staat gefürchtet. Ein Gesetz des Valens v. J. 365 (Cod. Theodos. XII, 1, 63) befiehlt im Hinblick auf Aegypten, dass diejenigen, welche die Städte verlassen und unter dem Vorwande der Religion sich den Mönchsgemeinschaften in den Einöden anschliessen, von dem comes Orientis ergriffen und entweder zur Uebernahme ihrer bürgerlichen Verpflichtungen oder zur Abtretung ihres Besitzes an ihre zur Erfüllung der bürgerlichen Leistungen bereiten Verwandten genöthigt werden. Später ging er härter vor, um Mönche zum Militärdienste zu nöthigen. Seine harten Massregeln hingen übrigens auch damit zusammen, dass die ägyptischen Mönche gegen den von Valens begünstigten Arianismus Partei ergriffen.

3. Unkirchliche Extreme des orientalischen Mönchthums.

Quellen: Soz. 6, 33; Evagr. 1, 21; Hieron. ep. 22 ad Eustochium, c. 34; Jo. Cassianus collationes patr. 18, 4 u. 7. — Epiphan., Haeres. 70 u. 80. Ancoratus 14; Theodoret h. e. 4, 9 f.; Haer. fab. 4, 10 f. — Die Acten der Syn. v. Gangra bei Mansi II, 1095 (Bruns, Bibl. eccl. I, 106) und Socr. 2, 43; Soz. 3, 14.

Als ein Product der socialen Auflösung erscheint das verwilderte Asketenthum der umherschweifenden Mönchsbanden, welche in Syrien und Mesopotamien auf den Bergen hausten ohne Obdach, zu gottesdienstlichen Gesängen zusammenkamen, dann aber ausschwärmten, um mit der Sichel bewaffnet sich von den Kräutern und Wurzeln zu nähren, die sogen. Βοσκοί. In andern erscheint eine etwas verwilderte Fortsetzung der alten in der Gesellschaft fortlebenden Asketen, die sog. Remoboth, die Hieronymus mit Geringschätzung schildert; sie lebten meist in Städten und festen Plätzen zu zwei oder drei zusammen und bestritten vom Ertrag ihrer gemeinsamen Arbeit ihren Lebensunterhalt; und die Producte ihrer Arbeit wurden gut bezahlt wegen des Ansehens,

[1]) S. d. Stellen bei Gieseler I, 2, 239.

das sie sich in ihrer groben Mönchskleidung, durch gegenseitiges Sichüberbieten im Fasten u. s. w. zu geben wussten. Dabei beschuldigt sie Hieronymus, dass es zwischen diesen unbotmässigen Leuten beständig Zank gebe, dass sie die Kleriker verachteten, und wenn ein Festtag einfiele, sich für das strenge Fasten durch unmässiges Fressen entschädigten. Eine ähnliche Erscheinung sind wohl die Sarabaiten, welche Cassian schildert (collat. 18, c. 4 u. 7.). Andererseits finden sich Asketen, die von der Welt zurückgezogen, also als Mönche lebten, doch in der Ehe (Athan. ep. ad Dracont.), wie auch mit Syneisakten (s. oben S. 375). Eine Verwerfung des weltlichen Christenthums und Verachtung auch des im weltlichen Leben stehenden Klerus, sowie Geringschätzung des Gottesdienstes konnte sich hier entwickeln. So haben die sog. Apostolici — eine Fortsetzung der alten Enkratiten, Apotaktiker — allen ehelich Lebenden und Besitzenden die Gemeinschaft verweigert (Augustin. De haeres. 40).

Der Syrer Audius (od. Udo, Ephr.) aus Mesopotamien, ein Zeitgenosse des Arius und der Synode von Nicäa, trat als Vertreter mönchischer Sittenstrenge mit weltlichen Klerikern in Gegensatz und wurde schliesslich mit seinen Anhängern, zu denen auch Bischöfe gehörten, aus der Kirchengemeinschaft herausgetrieben, wurde das Haupt einer schismatischen Partei, der Audianer. Den Kern aber dieser, wie es scheint, ziemlich weit verbreiteten Partei bildeten Klöster und mönchische Niederlassungen theils in der Einöde, theils auch in der Nähe der Städte, so dass man sie beinahe als eine Mönchskirche bezeichnen könnte. Epiphanius kennt Niederlassungen auch im Taurus, in Palästina und Arabien. Vom Kaiser (von welchem?) auf Anklage der Bischöfe nach Scythien verbannt, hat Audius missionirend unter den Goten gewirkt und hier klösterliche Gemeinschaften gebildet, deren exemplarisches Leben Epiphanius willig anerkennt. Sie wurden von der Christenverfolgung durch Athanarich mit betroffen. Die Gemeinschaft, welche den Tod des Audius überlebte, war doch, als Epiphanius schrieb, nur noch in Resten im syrischen Chalcis bei Antiochia, in der Gegend von Damaskus und in Mesopotamien vorhanden. Auch als Anhänger der alten quartadecimanischen Passahfeier standen sie in Opposition gegen das neue kaiserliche Christenthum, und ihre sinnlich gefärbten populären Vorstellungen wurden ihnen als Anthropomorphismus angerechnet und doch von Epiphanius mild beurtheilt, der ihre Orthodoxie und die Strenge ihres Lebens sonst günstig ansicht.

In den Eucheten oder Messalianern (מצלין Esr. 6, 10; Epiphanius weiss, dass dieser Name eben εὐχόμενοι bedeutet) oder „Enthusiasten" (Theodoret) traten zunächst in Mesopotamien schwärmerische Haufen auf, welche nach Epiphanius von den gleichnamigen, den Hypsistariern verwandten Messalianern, einer heidnisch-monotheistischen Sekte zu unterscheiden sind. Das Gebot der Weltentsagung und Hingabe der Güter und Besitzlosigkeit wird hier ausgedehnt auf die Verwerfung jedes Erwerbs durch Arbeit. Sie ziehen bettelnd umher, nächtigen des Sommers auf Strassen und Plätzen, Männer und Weiber ohne Unterschied, doch wohl enthaltsam, wenigstens hat Epiphanius in dieser Beziehung nichts Gegentheiliges erfahren. Dem Fasten sollen sie nicht obliegen, dagegen ist unablässiges Beten ihre Loosung. Nach Theodoret tritt ergänzend die enthusiastische Seite an ihnen hervor, fortwährendes Gebet soll den jedem Menschen von Geburt innewohnenden bösen Dämon vertreiben, während die Taufe, die nur die vorherbegangenen Sünden wegnimmt, dem Scheermesser gleicht, das die Wurzeln der Haare unangetastet lässt, die kirch-

lichen Handlungen wie die Eucharistie weder nützen noch schaden sollen. Im Schlafen und Träumen soll sich ihnen der Geist in Gesichtern erschliessen; die enthusiastische Stimmung prägt sich in mystischen Tänzen (Choreuten) aus.

Der enthusiastische Geist der Eucheten und seine spiritualistische Wendung scheint in vielen Klöstern bei äusserlichem Festhalten an dem kirchlichen Zusammenhang um sich gegriffen zu haben, von Mesopotamien aus in Armenien, Kappadocien und Cilicien, sowie im vorderen Syrien. Amphilochius von Ikonium hielt Synoden gegen sie und wirkte auf Andere zu ihrer Verfolgung ein. Flavian von Antiochien liess sich von einem ihrer verehrten Häupter, dem alten Adelphius, den er zutraulich gemacht hatte, ihre Geheimnisse verrathen und schritt dann gegen sie ein. Es scheint fast, als hätten sie ihre Ideen in unbefangener Weise nur als ein esoterisches Christenthum bona fide festgehalten. Die dunkle Notiz des Epiphanius, dass sie, wenn befragt, ob sie Propheten, Patriarchen oder Christen seien, alles ohne Weiteres bejaht hätten, dürfte lediglich auf confuse Vorstellungen von Inspiration zu beziehen sein. Die später auftauchenden Eucheten, welche Timotheus Presbyter schildert, zeigen wohl, wie sich dieser enthusiastische Standpunkt allerlei weiteren Einflüssen erschliessen konnte.

Die Consequenz der Anschauung, wonach eigentlich nur das Mönchthum Christenthum und das Christenthum nothwendig Mönchthum sei, kehrte die Spitze gegen den Bestand der Kirche und nöthigt diese, trotz des gemeinsamen mönchischen Ideals Front zu machen gegen solche Ueberspannungen. Wie der eifrige Beförderer des Mönchthums Epiphanius sich genöthigt sieht, gegen die Eucheten oder Messalianer die sittliche Berechtigung des Besitzes und des thätigen Erwerbslebens in Schutz zu nehmen, so nöthigte auch die rücksichtslose Geltendmachung der mönchischen Forderungen durch die Eustathianer in Armenien und den benachbarten kleinasiatischen Gegenden die Kirche, dieser von der Wirksamkeit des Eustathius von Sebaste ausgegangenen mächtigen Bewegung Schranken zu setzen auf der Synode von Gangra in Paphlagonien (c. 360—70). Diese Eustathianer gingen dazu fort, den Verheiratheten jede Heilshoffnung abzusprechen, sie wollten in den Häusern Verheiratheter nicht beten, insbesondere an den Gottesdiensten verheiratheter Presbyter nicht theilnehmen, sprachen ebenso Reichen, welche nicht Alles verlassen wollten, die Hoffnung der Seligkeit ab, verachteten Alle, welche sich an den (mit Agapen verbundenen?) Märtyrerfesten betheiligten, und wollten von den Agapen (den Armenmahlzeiten) nichts wissen. Sie gingen demgemäss auf Darstellung einer eigenen heiligen Mönchskirche aus, für welche sie die sonst der Priesterkirche geleisteten Oblationen in Anspruch nahmen. Von der mönchischen Predigt ergriffen, entliefen Sklaven ihren Herren, Weiber verliessen ihre Männer, Männer ihre Weiber, um die Mönchskleidung anzulegen (die gleiche für Männer und Weiber, letztere liessen auch wohl ihre Haare scheeren), auch Eltern ihre Kinder und Kinder ihre Eltern. Im Gegensatz gegen die Weltkirche fastet man hier am Sonntag und verschmäht die kirchlichen Fasten.

Die Kirche musste sich wahren gegen die durch solche Extreme drohende Auflösung ins Mönchthum. Aber selbst bei dem Anachoretenthum macht sich häufig das Gefühl geistlicher Erhabenheit auch über das der Welt dienende Priesterthum geltend. Ja, die Gefahr lag nahe, dass, wo Askese und Contemplation die

Mittel sind, sich Gott zu nahen, die kirchliche und priesterliche Vermittelung des Heils als wenigstens für die christlichen Athleten mehr oder weniger entbehrlich erschien. In dem Preis dieser Tugendkämpfer mit ihrer durch Entsinnlichung gewonnenen Macht über die Dämonen und Wunderkraft, wie er in den fabelhaften Schilderungen der Asketen von Rufin, Palladius und Theodoret laut wird, bricht die ihrem Wesen nach gar nicht eigentlich christliche, sondern dualistische Grundanschauung durch, welche bei der Entstehung des Mönchthums mitgewirkt hat. Tödtung der Sinnlichkeit und dadurch Erringen der übersinnlichen Welt ist hier Alles. Für das christliche Volk aber werden diese Virtuosen, die oft lange Zeit ohne allen Zusammenhang mit dem christlichen Gottesdienst leben, die angestaunten und verehrten Heiligen, auf welche es sein Vertrauen setzt, seine Seelenführer und Nothhelfer.[1]) Die Höhe der Heiligkeit wird nach dem Masse der Misshandlung des Leibes und nach sonstigen Bravourstücken gemessen. Der Syrer Symeon (aus dem nördlichen Syrien) setzte seinen asketischen Bemühungen, die er zuerst in und bei Klöstern in grosser Strenge vollführt, dadurch die Krone auf, dass er unweit eines Klosters in der Nähe von Antiochia sich erst fast zu Tode fastete, dann in einem Gehege sich an eine 20 Ellen lange eiserne Kette legen liess, endlich aber in diesem Gehege eine Säule errichten liess, auf welcher er viele Jahre lebte, der erste der Styliten, weit und breit bewundert und verehrt, wie von den umwohnenden nomadischen Stämmen (Araber), so von der cultivirten Welt. In Rom soll man überall kleine Statuetten des Säulenheiligen feilgeboten haben. Er schien dem Himmel näher, für die Menschen fürbittend einzutreten und diesen die göttliche Gnade zu vermitteln.

Auf der anderen Seite aber bildete sich durch die Einfügung des geordneten und moderirten Cönobitenthums in den Organismus der Kirche das Gefühl von der Solidarität der kirchlichen Interessen zwischen Hierarchie und Mönchthum. Die Bemühungen des Basilius, des Isidor von Pelusium und vieler andrer wirkten in dieser Richtung. Schon Athanasius schloss den Bund mit dem Mönchthum als eifrigem Vertreter der Rechtsgläubigkeit. Aber auch darin schloss sich das geordnete Mönchthum dem kirchlichen Geiste an, dass es in die cultische und rituelle Richtung der griechischen Kirche einging und den kirchlichen Sacramenten ihren Werth liess. Schon nach der Einrichtung des Basilius hat jedes

---

[1]) S. was Theodoret von seiner eigenen Kindheit erzählt, h. rel. c. 9 p. 1188. 1194 sq.

Kloster einen oder mehrere Presbyter zur Verrichtung der kirchlichen Handlungen. In dem berühmten von dem Römer Studius um 460 zu Constantinopel gegründeten Kloster Studion hielten die Mönche, die sogenannten Akoimeten, abwechselnd Tag und Nacht ununterbrochenen Gottesdienst.

4. Die Anfänge des Mönchthums im Abendland.

Quellen: Joh. Cassianus, Collationes patrum und de institutis coenobiorum, in d. opp. ed. Petschenig 1876 (Corp. scr. eccl. lat.), auch Ml 49 u. 50; Sulpicius Severus, Vita S. Martini Tur., Epistulae de Martino, Dialogi in d. opp. ed. Halm (Corp. scr. eccl. lat. I, 1866); Hilarii Arelat. vita Honorati (Acta SS. Boll. Jan. II, 15 sqq.). — J. Mabillon, Obss. de monachis in Occidente ante Benedictum, in Acta St. Ord. Bened. I, 1 sqq.

1. Athanasius soll die Kunde von der neuen Lebensweise schon 341 nach Rom gebracht, ein ägyptischer Asket, Ammon (von dem berühmten Amun zu unterscheiden), selbst mit ihm die Gräber der Apostel daselbst besucht haben.[1]) Jedenfalls konnte die mächtig anwachsende Bewegung im Abendland nicht lange unbeachtet bleiben. Zur Zeit des Bischofs Auxentius von Mailand (des Vorgängers des heiligen Ambrosius bis 374) scheint der heilige Martin (nachmals Bischof von Tours) als Einsiedler in Italien (auf der Insel Gallinaria bei Genua) gelebt zu haben, wie vorher in Illyrien und nachher in Gallien, in der Nähe des Bischofs Hilarius von Poitiers. Auf seine Mönchszelle führt das älteste Kloster Galliens, Ligugé (Lococagium), seinen Ursprung zurück. Nur mit List konnte er, als man ihn zum Bischof begehrte (375), aus seiner Zelle gelockt werden. Auch als Bischof lebte er in der Nähe von Tours nach Eremitenweise, umgeben von zahlreichen Asketen (Anfänge des Klosters Marmoutier). Als Augustin (385) nach Mailand kam, war der Name des heiligen Antonius bereits im Munde der Frommen. Ein solcher, Pontitianus, hatte im kaiserlichen Kriegsdienst in Trier die vita Antonii bei einigen „Dienern Gottes“ kennen gelernt, welche in einer Hütte in den Gärten vor der Stadt sie lasen, und pries das Buch dem noch unbekehrten Augustin.[2])

Von Klöstern im Abendland hatte man bis Anfang der 70er Jahre im griechischen Osten noch keine Kunde.[3]) Jetzt aber fand Augustin in Mailand ein von Ambrosius unterhaltenes. Ja in Aquileja lebte der junge Rufin schon als Katechumen in einem Kloster vor 370

[1]) Socrat. 4, 23. Vgl. Hieron. ad Principiam, ep. 127, 5, wo allerdings Früheres und Späteres nicht auseinander gehalten sein mag.
[2]) Aug. confess. 8, 6 vgl. De moribus eccl. cath. 1, 33.
[3]) Soz. 3, 14.

oder 371 (wo er getauft wurde). Hier schloss Hieronymus Freundschaft mit ihm, der Mann, welcher für das Vordringen des Mönchthums im Abendlande so durchschlagend wirken sollte.

Sophronius Eusebius Hieronymus wurde zu Stridon an der Grenze von Dalmatien und Pannonien von christlichen Eltern geboren, aber selbst erst in Rom, wo er in früher Jugend durch den Grammatiker Donatus und den christlichen Rhetor Victorinus gebildet wurde, durch den römischen Bischof Liberius getauft. Hier hat er mit seinen Genossen unter heiligen Schauern die Märtyrergräber in den Katakomben aufgesucht. Nach verschiedenen Reisen durch Gallien und die Rheingegenden knüpfte er zu Aquileja das später so herbe zerrissene Band mit Rufin. Mit Gleichgesinnten, Evagrius, Innocentius, Heliodorus, verband er sich zu einer Reise nach dem Osten. In Antiochia (373—374) gingen jene inneren Kämpfe vor sich. Im Traum erschien ihm Christus, der seine Behauptung, er sei ein Christ, Lügen strafte mit dem Wort: mentiris, Ciceronianus es, non Christianus, denn wo dein Schatz, da ist dein Herz. Jetzt zog es Hieronymus zu den Anachoreten, welche die Wüste Chalcis südöstlich von Antiochia (die syrische Thebais) bevölkerten. Hier unterwarf er sich im einsiedlerischen Leben den härtesten Kasteiungen, die seine Gesundheit untergruben, ohne, wie er in so furchtbaren Farben schildert, die Gluth des rebellischen Fleisches und der erhitzten Phantasie ertödten zu können, ob er auch durch Selbstpeinigung, Fasten und Flehen zu Zeiten sich unter die Chöre der seligen Engel versetzt meinte, oder um die sündlichen Gedanken zu zähmen, von einem bekehrten Juden Hebräisch lernte. Dann wurde er in Antiochia zum Presbyter gewählt und vertiefte sich in die griechische Theologie und die dogmatischen Kämpfe, und nach seiner Rückkehr (382) nach Rom stellte er seine Kenntnisse und literarische Bildung dem römischen Bischof Damasus zu Diensten. Hier in Rom wurde er der geistliche Leiter und theologische Berather vornehmer Frauen, die er mit dem asketischen Geiste der Bräute Christi zu erfüllen wusste, dass sie dem Luxus, den Zerstreuungen und Lüsten der grossen Welt entflohen. Gerade diese Erfolge in vornehmen Familien zogen ihm in Rom viel Feindschaft und gehässige Nachreden zu, auch von Seiten des Klerus, dessen weltlichen Sinn und Unwissenheit er aufzudecken sich nicht scheute. Um 385 zog es den Hieronymus wieder nach dem Osten, diesmal zu den gefeierten Mönchsniederlassungen in Aegypten und nach den heiligen Stätten Palästinas. Die fromme Römerin Paula mit ihrer Tochter Eustochium schloss sich ihm an. Denselben Weg hatte schon früher sein Freund Rufin eingeschlagen, um die berühmten Anachoreten der sketischen Wüste (einen Makarius d. Ä.) und der nitrischen Berge kennen zu lernen. Hier stand Rufin in Verbindung mit einer vornehmen und reichen Römerin Melania, welche nach dem frühzeitigen Tode ihres Gatten, von demselben mächtigen Zuge der Zeit getroffen, zugleich ihre Reichthümer den Heiligen Christi zu Diensten stellte. Mit einer grösseren Anzahl von dem Arianer Valens in Aegypten vertriebener Bischöfe, Kleriker und Mönche, deren Unterhalt sie bestritt, ging sie nach Palästina, gründete in Jerusalem ein Kloster und widmete sich der Aufnahme und Pflege der Pilger.

Dahin kam (um 378) auch Rufin und liess sich am Oelberg nieder, wo seine Zellen zahlreichen Mönchen Aufenthalt gewährten. Jetzt verfolgte Hieronymus denselben Weg, suchte die ägyptischen Mönchsniederlassungen auf und liess sich dann in einer Zelle bei Bethlehem für immer nieder, von den frommen

Frauen, welche zugleich Pilgerherbergen und ein Frauenstift erbauten, unterstützt. Auch ein Mönchskloster, in welchem Hieronymus als Vorsteher eine Stätte fand, haben sie erbaut; wie in den ägyptischen Cönobien und Lauren, so entwickelt sich hier aus dem bloss asketischen und contemplativen zugleich das gelehrte Mönchthum, die Beschäftigung mit der theologischen Schriftauslegung, mit den Werken vor Allem des Origenes; aber es entsteht auch ein Gegensatz der Richtung zwischen diesem theologischen, insbesondere origenistischen Mönchthum und einem auf populärere sinnlichere Anschauungen gerichteten, wie dies in den origenistischen Streitigkeiten heraustritt.

Im Abendlande trug die Begünstigung des mönchischen Lebens durch Ambrosius von Mailand und durch Hieronymus wie durch Martin von Tours ihre Früchte. Landhäuser vornehmer Römerinnen wurden zu klösterlichen Stätten, in denen sie mit Gleichgesinnten ein enthaltsames Leben führten. Trotz der lebhaften Antipathie gegen diese neue übertriebene Form der Frömmigkeit, der vornehme Römerinnen ihre Weltstellung und Ansprüche, wie ihre Gesundheit opferten [1]), blieb der mächtige Drang der Zeit siegreich. In einer Zeit, wo trotz christlichen Kaisern das gebildete und staatsmännische Rom noch zum grossen Theil heidnischen Anschauungen huldigte, das kirchliche Rom aber in Parteikämpfen des Ehrgeizes (Damasus) und der populären Leidenschaften sich verzehrte, lag die Kraft vorwärts dringender Frömmigkeit grossentheils in den mönchischen Bestrebungen. Augustin sah (388 de moribus eccles. cathol.) in Rom verschiedene Klöster unter der Leitung von Männern von Würde, Einsicht und theologischer Wissenschaft ein Leben der Liebe, Herrlichkeit und Freiheit führen, welche nach dem Vorbild des Ostens sich durch die Arbeit ihrer Hände erhielten [2]); er fand viele Frauen, namentlich Wittwen und Jungfrauen, in gemeinsamem Leben mit Spinnen und Weben beschäftigt, unterwiesen in christlicher Zucht und Erkenntniss von ihren Vorsteherinnen, und sie wie die Männer im Fasten Erstaunliches leistend. Die Inseln an der Westküste Italiens, wie Dalmatiens, bald auch die an der Südküste Galliens Lerinum oder Lerina (St. Honorat), Lero (St. Marguerite) und die Stoechaden bevölkerten sich mit denen, welche hier enthaltsames Leben und Flucht aus der Welt, auch aus ihren Stürmen, suchten, und ihre Psalmenklänge mit dem Rauschen der

[1]) Der frühzeitige Tod der Blaesilla, einer Tochter der Paula (384), wurde ihrem übermässigen Fasten zugeschrieben, und das römische Volk rief nach Vertreibung des verabscheuungswürdigen Geschlechtes der Mönche, man solle sie steinigen und ersäufen.

[2]) Augustin (de moribus eccl. cath. 70, 71) macht einen Unterschied zwischen Anachoreten und Cönobiten in Aegypten und den mitten in den Städten (Mailand u. Rom) sich erhebenden Mönchsniederlassungen, die auch hinsichtlich der Askese freilassender verfuhren.

Wellen mischten. Fromme Frauen, wie Fabiola, getrieben von dem anderen mächtigen Triebe, dem der christlichen Barmherzigkeit, wandten diesen Mönchsniederlassungen auf den italienischen Inseln ihre Munificenz zu. Und dieses Mönchthum des Abendlandes, das seinem ursprünglichen Triebe nach nur der heiligen Selbstsucht der eigenen geistlichen Vollkommenheit zu dienen schien, entwickelte sich hier unter den Stürmen der Völkerwanderung zu einer sehr energischen christlichen Culturmacht. Der heilige Martin als Bischof von Tours, ein Mann ohne tiefere Bildung, aber von demüthiger Selbstlosigkeit und rücksichtsloser Energie auch den Grossen dieser Welt gegenüber, hat das Mönchthum in Gallien, insbesondere dem nördlichen, fest gegründet, und zugleich die Tempel und Heiligthümer der Götzen gestürzt; es war das mönchische Christenthum, welches hier siegreich erobernd und imponirend auftrat. Freilich macht sich ein tiefer Zwiespalt geltend zwischen diesem asketischen Christenthum der Weltflucht, Weltverneinung und Weltverachtung und dem weltlichen und äusserlichen Christenthum der Menge, sowie des grössten Theiles des Klerus, der dieses Christenthum der Asketen unpraktisch finden musste. Gleichwohl ist in ihm die religiöse Energie der Zeit zu finden, in manchen in der grossen Welt Stehenden verbunden mit einem tiefen Gefühl von der Hohlheit alles Irdischen in einer Zeit politischer und socialer Auflösung.

Wie auch Männer der bevorzugten Gesellschaft, reiche und litterarisch gebildete, der Askese gewonnen werden konnten, zeigt vor Allen Pontius Meropius Anicius Paulinus von Nola (wo er später Bischof wurde), geboren in Bordeaux 353, aus einer der vornehmsten römischen Familien stammend, von grossem Reichthume und weit ausgedehntem Grundbesitz in Aquitanien. Der Dichter Ausonius, ein Freund seines Vaters, wirkte als Rhetor in Bordeaux (bevor er Erzieher Gratian's wurde) für seine elegante lateinische Schulung; eine glänzende weltliche Laufbahn öffnete sich ihm; schon vor 379 war er Consul. Die christlichen Stimmungen der Zeit zeigen sich zuerst bei einem längeren Aufenthalt in Campanien in der Form der Märtyrerverehrung; den zahlreichen Wallfahrern, welche das Grab des heiligen Felix zu Nola besuchten, bahnte er die Wege und baute die Herbergen. Martin von Tours und Ambrosius gewannen nun Einfluss auf seine Denkweise, die Sorge ergriff ihn, dass ihn nicht der letzte Tag in den nichtigen Dingen dieser Welt überrasche. Mit einer ebenfalls sehr begüterten Frau verheirathet, wurde er, nachdem ihnen ein lang ersehntes Kind nach wenigen Tagen wieder entrissen worden, von seiner Frau selbst (der wenigstens der Dichter Ausonius die Hauptschuld beimisst) bestimmt, der Welt zu entsagen, seine Güter zu verkaufen und den Armen zu geben, um, befreit von schwerer Last, nur Gott zu dienen. Der vornehmen Verwandtschaft war das unerträglich; dem väterlichen Freund Ausonius, der ihn vergeblich im vornehmen Weltleben und bei den alten Studien festzuhalten suchte, eine unbegreif-

liche Verblendung; aber Martin von Tours pries ihn, der mit Darangabe der grössten Reichthümer Christo gefolgt sei, als beinahe den Einzigen, der in diesen Zeiten die evangelischen Vorschriften erfüllt und als ein leuchtendes Vorbild gezeigt habe, dass dies möglich sei (Sulp. Sev. vita Mart. 25). In dem von ihm für Mönche und Arme zu Nola gebauten Hospital des heiligen Felix lebte er und seine Frau in strengster Askese unter Fasten, bei dürftiger Kost, rauher Kleidung, regelmässigen nächtlichen Gebetszeiten. Mit seinen Mitteln baute er prächtige Kirchen zu Fondi wie zu Nola, für Nola aber auch eine grosse Wasserleitung, kaufte Gefangene los, nahm sich verschuldeter Armen an, die von allen Seiten und aus weiter Ferne Hülfe suchend zu ihm strömten. Ein seltsamer Contrast, die rauhe mönchische Lebensweise mit ihrem Verzicht auf weltlichen Schmuck und die Verdienste dienender Liebe anempfohlen zu sehen in der zierlichen und spielenden Manier geschraubter weltlicher Poesie und Rhetorik! Doch hat in der That bei Paulinus der schroffe Uebergang den Grundzug von milder, ja heiterer und wohlwollender Urbanität nicht auszulöschen vermocht. Trotz seinen intimen Beziehungen zu Augustin und Hieronymus finden wir ihn auch mit Rufin, Pelagius und Julian befreundet; in den pelagianischen Streit hat er sich nicht hineinziehen lassen. Paulinus starb als Bischof von Nola 431 (vgl. die Monographien von Buse, 1856, und Lagrange, Paris 1877, deutsch 1882).

3. In Südgallien folgte den Inselklöstern bald die einflussreiche Stiftung des Joh. Cassianus, eines Mannes von abendländischem, wahrscheinlich gallischem Ursprung, der aber schon in jungen Jahren in ein Kloster in Bethlehem gekommen war. Mit seinem Freunde Germanus durfte er Aegypten besuchen und dort lange Jahre (10) mit Mönchen und Anachoreten im ganzen Land verkehren. In Constantinopel ward er von Johannes Chrysostomus zum Diakon geweiht, nach dessen Verbannung er im Interesse der Anhänger des Chrysostomus nach Rom zum Bischof Innocentius ging, etwa um die Zeit der Eroberung Roms durch Alarich (410); dann finden wir ihn in Südgallien, wo er (nach 410) in Massilia ein Mönchs- und ein Nonnenkloster stiftete und auf den Wunsch des Bischofs Castor von Apta Julia (Apt in der Oberprovence), der Anweisungen begehrte für das Klosterleben, seine beiden Schriften verfasste und dadurch der Entwicklung des abendländischen Mönchthums einen nachhaltigen Anstoss und zugleich eine solide, regelnde Grundlage gab. Es prägten sich in ihnen bereits Resultate der morgenländischen Entwicklung des Mönchthums aus.

In der Schrift de coenob. institutis schildert er 1) die Kleidung der morgenländischen Mönche, die Gürtung der Lenden, das Symbol der geistlichen militia, die bis zu den Schultern reichende Kapuze (cucullus), das leinene Kleid (colobium), dessen Aermel nur bis zu den Ellbogen reichen — ein härenes Kleid sollen sie zur Vermeidung der Ostentation nur verborgen tragen dürfen —, die succinctorii, welche das Kleid bei der Arbeit zusammenhalten, den kleinen kurzen Mantel (mafors) über Hals und Schultern und das Ziegen- oder Schaffell, an den Füssen nur Sandalen und den Stock in der Hand.

Dann 2) ihre Psalmen- und Gebetsübungen. Aus der früheren Periode stammte schon die Empfehlung der dritten, sechsten und neunten Stunde als Gebetszeiten, und die Sitte, an den Wochentagen früh und abends gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten (Const. ap. 2, 59 s. Gesch. des Gottesdienstes). Bei den Mönchen bildeten sich verschiedene Gewohnheiten: die aegyptischen Mönche hielten täglich 2 gemeinsame Gebetsversammlungen, mit Psalmenrecitation und Schriftlektion und Gebeten unter Leitung des Vorstehers, die abendliche und die nächtliche, nach welcher letzteren nicht wieder geschlafen werden sollte. Im Uebrigen sollte in den Zellen beständig Handarbeit mit Gebet wechseln. Dagegen entstanden in Palästina und Mesopotamien die Zusammenkünfte der Mönche in der dritten, sechsten und neunten Stunde, in denen jedesmal drei Psalmen gesungen wurden. Dazu kam dann noch, zuerst im Kloster zu Bethlehem, die matutina (Cass. de inst. Coenob. III, 4 [oder Prim?]), so dass mit dem Abend- und dem Nachtgottesdienst die 6 Zeiten herauskommen, eventuell durch Unterscheidung der Matutine (bei Anbruch des Tages) und der Prim (6 Uhr Morgens) die 7 horae canonicae. Die Sechszahl finden wir auch in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift de virginitate den Nonnen vorgeschrieben (wo Prim und Matutine nicht unterschieden sind), ebenso bei Hieron. und bei Chrysostomus. In der Regel des Basilius (De instit. monach. sermo) werden dadurch 7 aus den 6, dass das Mittagsgebet (6. Stunde) inasd vor und nach dem Essen zerlegt wird. In der Nacht vom Sonnabend zum Sonntag findet ein besonderer Gottesdienst mit Antiphonen, Psalmengesang und Lection statt. Sonnabend (worüber das Abendland anders dachte [1]) und Sonntag sind von Fasten frei. Am Sonntag wurde von den ägyptischen Mönchen nur einmal vor der Mittagsmahlzeit Gottesdienst gehalten (die 3. und 6. Gebetsstunde zusammengefasst). Zu spätes Erscheinen bei den Versammlungen zieht strenge Rüge und Büssung nach sich.

3) Wer Aufnahme begehrt, muss 10 Tage lang vor der Thür darum bitten und sich verächtlicher Behandlung aussetzen. Er darf dann nichts von seinem Vermögen behalten, von dem aber auch das Kloster nichts annimmt. Sein mit der vom Kloster empfangenen Mönchskutte vertauschtes Kleid wird so lange aufbewahrt, bis er sich bewährt hat; im Falle der Unwürdigkeit muss er mit dem zurückgegebenen eigenen Gewande, nicht dem Mönchsgewande, die Gemeinschaft verlassen. Er hat ausserhalb des eigentlichen Klosters unter Leitung eines Alten ein Noviziat von einem Jahre durchzumachen, dann noch ein Jahr unter Aufsicht eines Aelteren sich in strictem unweigerlichem Gehorsam auch in den seltsamsten Dingen zu üben und darf dem Vorgesetzten keinen seiner Gedanken verhehlen.

4) Die gekochte Speise ist dürftig, Kräuter mit etwas Salz gekocht, wie sie die klimatischen Verhältnisse des Abendlandes, wie Cassian anerkennt, nicht ertragen. Stricter Gehorsam und Pünktlichkeit wird von den Mönchen verlangt, und strenge Durchführung des Grundsatzes, nichts Eigenes zu haben. Cassian weist darauf hin, dass dies im Abendland weit weniger streng genommen werde, da jeder seine Schlüssel bei sich trage und seinen Kasten versiegle und kaum Platz habe, das Erworbene oder beim Ausgang aus der Welt Vorbehaltene aufzubewahren, „obwohl wir der Fürsorge eines Abts geniessen". Ein ganzes System von geringen oder grösseren Strafen wegen Verfehlungen, bei den gröberen

[1]) Zu Ambrosius' Zeit wurde in Rom am Sabbath gefastet, in Mailand nicht.

bis zu Schlägen und Wegjagen! Bei Tisch vollkommene Stille und über die Augen gezogene Kappen. Aus Kappadocien (Basilius) ist die Gewohnheit, über Tische etwas aus der heil. Schrift zu lesen, eingedrungen. Während in Aegypten die Bedienung der Brüder (Speisebereitung) ständig einem obliegt, was bei der Dürftigkeit der erforderlichen Leistungen (Kochen) angeht, wechseln in Palästina und andern Ländern des Ostens die Brüder wöchentlich ab.

Von besonderer Wichtigkeit für die weitere Entwicklung ist die von Cassian auf Grund seiner morgenländischen Erfahrungen aufgestellte Mönchsmoral, welche sich mit der Bekämpfung der besonderen Laster beschäftigt; es ist die gastrimargia, die durch Fasten und Mässigkeit bekämpft wird, wobei aber in der Durchführung des Fastens ein gewisses Maass und eine Rücksicht auf individuelle Beschaffenheit empfohlen und auch vor Uebertreibung gewarnt wird. Dann die Unkeuschheit, die durch stete Wachsamkeit und wie er meint durch Einsamkeit bekämpft werde; die Habsucht, der Zorn. Dann aber erscheinen die specifisch mönchischen Anfechtungen, der oft ohne alle sichtbare Ursache erwachende spiritus tristitiae, der zu allem Guten untüchtig macht und bis zur Verzweiflung führen kann, und der spiritus acediae (ἀκηδία), der Geist der Verdrossenheit und des Ekels an Allem, der die Mönche besonders um die Mittagszeit befallen solle [1]). Man empfindet Ekel an der Mönchszelle, Ueberdruss an dem Verkehr mit den Brüdern, ist träge zu aller Arbeit, schweift zwecklos ausserhalb der Zelle umher, seufzt und sehnt sich nach unbestimmten Dingen — kurz es ist der natürliche Rückschlag gegen die prätendirte hochgetriebene Geistlichkeit. Endlich gehören der Geist der Eitelkeit (der Einbildung auf eitle Dinge oder Begierde nach eiteln Dingen), die ebensowohl sich auf ein besonders schlechtes Mönchskleid etwas einbilden als nach der Ehre des geistlichen Standes streben kann, und der Geist des Stolzes zu den eigentlichen Klippen der mönchischen Vollkommenheit, sind die eigentlichen Sünden Lucifers, der wie Gott sein wollte. Tiefer in die innere Welt der religiösen Gedanken, zur „unsichtbaren Gestalt des inwendigen Menschen" führen die collationes patrum in Form von Unterredungen mit den frommen Vätern Aegyptens. — Das Ziel des Mönchslebens ist das Reich Gottes, das ohne Reinigkeit des Herzens nicht erlangt werden kann. Für die Bewahrung vor den Fallstricken des Teufels ist vor allen Dingen die discretio wichtig, das lautere Auge, des Leibes Licht, ohne welches teuflische Versuchungen für göttliche Eingebungen gehalten werden können. Die häufige Erfahrung der Mönche von dem schroffen Wechsel zwischen Zuständen der Seligkeit in Gott und plötzlicher Angst, Traurigkeit und Dürre, ist verschuldet durch voraufgegangene Lauheit und Trägheit, dient aber auch zur Prüfung, Erkenntniss der eigenen Schwäche und des Bedürfnisses der göttlichen Gnade, Erweckung zur stärkeren Treue. Die Dämonen machen den Mönchen sehr viel zu schaffen, doch sucht Cassian dabei die sittliche Selbstverantwortlichkeit des Menschen festzuhalten. Uebrigens haben die bösen Geister jetzt nicht mehr soviel Gewalt über die Mönche, wie bei den wenigen ersten Anfängern. Damals waren sie so wild, dass kaum etliche standhafte Alte in der Einöde bleiben konnten. In den Klöstern, worin acht bis zehn lebten, stand man von ihnen soviel aus, dass nicht alle des Nachts zugleich schlafen durften, sondern immer einige mit Singen, Gebet und Lesen sie abwehren mussten. Jetzt geniessen selbst die Jüngeren grössere Sicherheit, entweder weil das Kreuz Christi die Teufel zurücktreibt, oder weil wegen der

[1]) Darauf wird Ps. 91, 6 das δαιμόνιον μεσημβρινόν bezogen.

jetzigen Nachlässigkeit, da man die angehenden Mönche kaum noch in der Zelle und vom Herumlaufen zurückhalten kann, die Dämonen den Angriff nicht mehr der Mühe werth halten. Die von den bösen Geistern Besessenen soll man nicht verachten, auch nicht ihnen das Abendmahl vorenthalten, das vielmehr zur Austreibung helfen kann. Unter den Dämonen gibt es relativ harmlose Neckgeister, andere grausame, quälende oder zu schwerer Sünde reizende. — Zur Vollkommenheit des Mönches gehört neben unbeweglicher Ruhe und beständiger Reinigkeit des Gemüths das ununterbrochene Gebet, durch die verschiedenen Arten der einzelnen Gebete befördert und gipfelnd in dem Anschauen Gottes in heisser Liebe; auch das V. U ist Stufe zu jenem unaussprechlichen Gebete, das sich bald durch Aufjauchzen einer unerträglichen Freude, bald durch das tiefste Schweigen, bald durch Thränenströme Luft macht. Solche Bewegungen, namentlich die Thränen sind aber nicht zu erzwingen.

Auf die Wundergaben bilden sich die wirklichen Heiligen nichts ein. Auch Gottlose und Irrgläubige haben wohl im Namen des Herrn Teufel ausgetrieben. Wichtiger ist die Demuth. Die Väter haben diejenigen Mönche nicht für fromme gehalten, welche sich vor den Menschen zu Teufelsbeschwörern aufgeworfen und die Gabe unter grossen Haufen von Bewunderern prahlerisch zur Schau getragen haben. Es ist ein grösseres Wunder, den Zunder der Ueppigkeit bei sich auszurotten, als unreine Geister auszutreiben. — Wenn das Leben in der Einöde im Allgemeinen als ein grösserer Heroismus galt als das in klösterlicher Gemeinschaft, so erzählt doch Cassian (coll. 19) billigend von einem Mönch, der wieder ins Kloster zurückgekehrt sei, um hier, von Sorgen befreit, nicht zu eitler Ruhmbegierde gereizt und dagegen in der Unterwürfigkeit geübt zu werden. — An seine Sünden zu denken ist heilsam, so lange man noch Busse thut; aber dass man der Busse genügt und Vergebung erlangt hat, ist daran zu merken, wenn nicht nur das Vergnügen an der Sünde, sondern auch der Gedanke an sie aus dem Herzen gewichen ist. Das Verweilen bei den Gedanken an die Sünden kann auch verführerisch wirken. Uebrigens gilt das paulinische Wort Rom 7, 19 gerade von den Vollkommenen, die am klarsten sehen, was ihnen fehlt.

4. Im Allgemeinen war das Leben der abendländischen Mönche weniger streng, als das der orientalischen, dessen Bedürfnisslosigkeit in dem rauheren Klima nicht nachzuahmen war. Dazu kam die Ansiedlung von Klöstern auch mitten in grossen Städten, wie Mailand, Rom, Massilia, worin freilich das Morgenland auch bald folgte [1]. Auch eine andere Tracht erheischten das Klima und der Anstoss der Bevölkerung an den fremdartigen orientalischen Kapuzen und Meloten. Auch sind diese abendländischen Klöster nicht so von vornherein auf Selbsterhaltung durch eigene Handarbeit gestellt, vielmehr durch Munificenz wohlhabender Frommen ausgestattet (Ambrosius in Mailand, Fabiola, Paulinus von Nola).

Daher finden sich hier meist nicht so stark bevölkerte Klöster, als in Aegypten, wo sie bei geringen Bedürfnissen durch den Ertrag eigener Arbeit erhalten werden [2]. Im Kloster bei Tours wurde zur

---

[1] Vgl. oben S. 376.

[2] Cassian. instit. coenob. 10, 23.

Zeit des Sulpicius Severus Handarbeit, abgesehen von der Beschäftigung jüngerer Mönche mit Abschreiben, nicht getrieben, doch haben Cassian wie Augustin sie empfohlen.

Aber auch die grössere Unruhe der activeren abendländischen Natur liess die Mönche schwerer auf längere Zeit an einem Orte festhalten. Es gab daher viele in der Welt umherwandernde Asketen, die mit dem Schein ihrer Heiligkeit den Leuten imponirten und etwa Heiligengebeine verkauften, andere in Städten, welche Kleid und Namen der Asketen trugen und doch dabei an der Zerstreuung, dem Luxus und den Bequemlichkeiten des Weltlebens Antheil behielten.

Aber die grosse kirchliche Bedeutung des ordentlichen Mönchthums tritt, wie in der Wirksamkeit des Ambrosius, Augustin's, Martin's von Tours (S. 383), so ganz besonders in den südgallischen Klöstern hervor. Ueberall zwar haben sie mit dem Widerstand und der Antipathie der Welt, auch der christlichen Namen tragenden, zu thun, am meisten, wie es scheint, in Nordafrika, wo in den Städten die Stimmung gegen die Mönche eine recht feindselige, aus Spott und Verachtung gemischte war [1]). Aber doch werden sie die eigentlichen Sammelpunkte kirchlicher und theologischer Kräfte. Cassian's Stiftungen in Massilia, die Mönche und Eremiten auf Lerinum unter Honoratus, die Klöster auf den Stöchaden sind die eigentlichen Brennpunkte des geistlichen Lebens. Fast alle hervorragenden christlichen Männer Galliens im 5. Jahrhundert stehen in enger Verbindung mit ihnen. Die bedeutendsten Bischöfe gehen aus ihnen hervor; Honoratus und Hilarius kommen aus Lerinum auf den Bischofssitz von Arles, der heilige Lupus auf den von Troyes, Maximus und Faustus werden nacheinander Bischöfe von Reji, d. i. Riez in der Oberprovence, u. a. m.

Auch das Leben der einzelnen Asketen aber kann in bedrängten Zeiten eine Wendung nehmen, wo die heilige Selbstsucht der Weltflucht umschlägt in den Heroismus selbstverleugnender Liebe. Dies tritt am mächtigsten hervor in dem heiligen Severinus, einem aus dem lateinischen Abendland, vielleicht Afrika, stammenden Manne, der aber auch die Asketen des Morgenlandes aufgesucht hatte, und nun unmittelbar nach dem Tode Attila's (453) in dem durch die

---

[1]) Salvian, De gubern. dei 8, 4. Augustin (D. oper. monach. c. 22) klagt wenigstens, dass meist nur Leute aus geringem Stande sich zu diesem Dienste Gottes fänden, denen es vielleicht mehr um Befreiung aus drückenden Verhältnissen, um Fütterung und Kleider zu thun sei, und die dabei noch Ehre einernten von denen, von welchen sie sonst gedrückt und verachtet zu werden pflegten.

Völkerbewegungen zerrütteten und schwer bedrohten römisch-christlichen Noricum auftrat, wie ein Prophet verehrt, bei dem sich die hülflose und geängstete Bevölkerung Rath und Trost holte.

Schüler des asketischen Lebens, die sich an ihn anschlossen, wurden von ihm in mehreren von ihm gegründeten Klöstern gesammelt. Ihn selbst aber trieb die Noth der Zeit immer wieder zum praktischen Eingreifen. Er suchte die Bevölkerung mit dem Geist des Gottvertrauens mitten in dem drohenden Untergang der römischen Civilisation und der Ueberfluthung durch die Barbaren zu erfüllen und durch häufige Anordnung von Fasttagen religiös zu vertiefen, sprach Muth ein und regte zu Werken der Liebe und Hülfe an, wo in der allgemeinen Noth die Selbstsucht nur an sich denken wollte; ja er hat durch allgemeine Einrichtung der Zehnten für eine regelmässige Versorgung der Armen zu wirken gesucht. Die Macht der Persönlichkeit trat auch den Germanen und ihren Herrschern imponirend gegenüber, die den Propheten und Wunderthäter in ihm sahen und seinen Segen begehrten, und erwirkte Befreiung zahlreicher Kriegsgefangener und manche Erleichterung des harten Looses der Romanen. Dem Odoaker soll Severin seine zukünftige Grösse geweissagt haben. Nach seiner Bestimmung brachten nach Severin's Tode (482) seine Schüler den Leichnam nach Italien, als Odoaker (488) die romanische Bevölkerung aus Norikum zurückzog. Der Leichnam wurde in die Gegend von Neapel gebracht und fand dann seine Ruhestätte in dem von einer reichen Frau Barbara für seine Mönche errichteten Kloster Lucullanum. S. Eugippii (eines Schülers) vita s. Severini (geschrieben 511), ed. Sauppe in Mon. Germ. h., Autores antiquiss. I, 2, 1877 und ed. P. Knoell in Corp. scr. eccl. lat. IX, 2. 1886.

5. Die weitere Entwickelung des Mönchthums im Abendland. Benedict v. Nursia und Cassiodorius.

Quellen: Caesarius Arelat., Ad monachos, ad virgines, in opp. Ml 67 (auch bei Holsten. II, 89 sqq.). Gregorii M. dialogi, lib. 2: Vita Benedicti in opp. Ml, 77. Die Regel Benedict's bei Luc. Holsten. l. l., ed. Martène 1690, auch bei Gallandi, Bibl. P. XI, 298. — Cassiodorii institutiones divinarum et saecularium lectionum (od. literarum) in d. opp. ed. Garetius 1679 (Ml 69. 70). J. Mabillon Annales (S. 21, 6). L. Dacherii et Jo. Mabillonii Acta Sanct. Ord. s. Bened. 1668 sqq.

In den Mönchsniederlassungen des Abendlandes herrschte Anfangs eine grosse Mannigfaltigkeit von Lebensordnungen [1]. Doch wirkten die Schriften Cassian's, die Einrichtungen von Lerinum, dazu die von Rufin ins Lateinische übersetzte Regel des Basilius als Muster. Aber die Stürme der Völkerwanderung im Laufe des 5. Jahrhunderts brachten vielfach Auflösung der geordneten Verhältnisse und bedrohten die sociale Existenz der Klöster; die Convente zerfielen und die Mönche schweiften umher. Indessen entstanden z. B. in Gallien und auf burgundischem Gebiete doch noch eine Anzahl

[1] Cass. inst. coenob. 2, 2: tot propemodum typi ac regulae, quot cellae ac monasteria.

neuer Klöster, und Lerinum blieb auch nach dem Eindringen der Westgoten in Aquitanien, dem Narbonens. Gallien und der Provence (unter Eurich 470—75) ein angesehener Sitz des Mönchthums. Hier legte jener Antonius, der als Knabe noch vom heiligen Severinus gesegnet worden war, dann als Priester den Verlust des römischen Noricums mit erlebt und dann in der Gegend des Comersees als strenger Einsiedler gelebt hatte, zuletzt sein Haupt zur Ruhe nieder[1]). Hier empfingen auch für die Folgezeit Männer wie Caesarius, nachmals Bischof von Arles († 543), ihre religiöse Richtung, und wirkten dadurch auch unter germanischer Herrschaft für die Erhaltung römischer Cultur und katholischen Kirchenwesens. Wie Caesarius von Arles selbst Klöster für Mönche und Nonnen stiftete, so hat er auch durch seine Regeln für beide in weiteren Kreisen gewirkt.

Von viel allgemeinerer und durchgreifenderer Bedeutung aber wurde das Werk Benedict's. Geboren zu Nursia, nördlich von Rom, sollte er zu Rom in die Wissenschaften eingeführt werden, fand sich aber hier durch weltliche und lasterhafte Genossen so zurückgestossen, dass er, 14 Jahre alt, Rom und der Welt den Abschied gab und die Einsamkeit suchte. Angeleitet von dem Mönche Romanus lebte er in einer niedrigen Höhle bei Subiaco am oberen Anio (Teverone); andere Asketen begannen sich unter seine Leitung zu stellen. Im Jahre 510 wählten ihn die Mönche des Höhlenklosters zu Vicovaro unweit Tivoli zu ihrem Abte; sie ertrugen aber seine strengen Gehorsam fordernde Leitung nicht. Der in seine Höhle zurückgekehrte Heilige sammelte die ihm wieder zuströmenden Genossen zu kleinen Gemeinschaften von je 12 Mönchen unter einem Abt, 12 solcher Cönobien standen unter seiner Leitung. Endlich aber schlug er in Campanien bei dem Castrum Casinum auf dem Gipfel des Berges Casinum seine neue Mönchswohnstätte auf. Hier stand noch ein Apollotempel mit heiligen Hainen und übte auf die benachbarte Landbevölkerung seine alte Anziehung. Nach dem Vorbilde des von ihm verehrten Martin von Tours zerstörte jetzt Benedict die Reste des Heidenthums, baute dem heiligen Martin eine Kapelle, eine andere Johannes dem Täufer, und errichtete — unter vielfachem, siegreich bestandenem Teufelsspuk — das nachmals so berühmte Kloster Monte Cassino, dem er seine Regel gab. Bald musste die schnell anwachsende Zahl der Mönche Colonien aussenden und neue Niederlassungen gründen. Benedict starb 21. März 543.

---

[1]) Magn. Fel. Ennodius, Vita Antonii in opp. ed. Hartel 1882 (Corp. Script.) p. 383 ff.

Nach seiner Regel soll der Abt aus der Wahl der ganzen einhelligen Gemeinschaft hervorgehen; doch sollen bei einer verwerflichen Wahl der Bischof und die benachbarten Aebte und Christen der Wahl des besseren Theils zum Siege verhelfen. Der Abt wählt den Praepositus, welcher an die Vorschriften des Abtes gebunden ist. In volkreichen Klöstern sollen auch Decane den einzelnen Abtheilungen vorstehen. Bei wichtigen Dingen hat der Abt die ganze congregatio zu fragen, bei minder wichtigen unter dem Beirath der Aelteren allein zu handeln. Der Aufnahme geht eine Probezeit voran, nach deren Ablauf hat der Eintretende sich zu Allem zu verpflichten, was die Regel erheischt, zur stabilitas loci, conversio morum und zur oboedientia. Denn unweigerlicher Gehorsam ist der erste Grad mönchischer Demuth. Die Kost hält sich von übertriebener Strenge fern; Fleisch wird allerdings nur den ganz Schwachen und Kranken, etwas Wein aber Allen zugestanden. Handarbeit und Schriftlesung sollen regelmässig wechseln, dazwischen aber die horae canonicae gehalten werden, und zwar in der vollständigen Siebenzahl.

Die Klöster sollen, so viel möglich, alles zum Leben Erforderliche, Wasser, Mühle, Garten, Backhaus, ebenso das zur Ausübung der nöthigen Handwerke Gehörige in ihrem Bereich haben, damit die Mönche nicht draussen herumzuschweifen haben. Der Mönch soll aber nichts sein eigen nennen, sondern alles Nöthige nur vom Abt erwarten.

Die Disciplin, eine Stufenleiter von Strafen: Absonderung von der Tischgemeinschaft, Ausschliessung vom Umgang überhaupt — doch soll den Ausgeschlossenen der seelsorgerische Zuspruch älterer Brüder nicht fehlen —, weiter Schläge, gemeinsames Gebet der Mönche für den Sünder, endlich Ausstossung, damit nicht ein räudiges Schaf die ganze Heerde anstecke.

Als im Jahre 580 das Mutterkloster von Monte Cassino von den Longobarden zerstört wurde, flüchteten die Mönche nach Rom und bauten sich am Lateran an. Damals hatte schon Gregor, der nachmalige Papst, sein väterliches Vermögen zur Stiftung von Klöstern (sechs in Sicilien, eins in Rom) verwendet; in das römische trat er selbst ein und brachte hier Benedict's Regel zur Herrschaft, welche durch Gregor an Ansehen wuchs. Noch aber darf man dabei nicht an einen, durch die gemeinsame Regel zu einer Einheit verknüpften grösseren Verband der verschiedenen Klöster, an einen eigentlichen Mönchsorden denken.

In Benedict's Regel weist noch nichts darauf hin, dass es bei dem Mönchsleben auf etwas anderes abgesehen sei, als auf die Zucht der Mönchsgenossen selbst, ihre Führung zum vollkommenen Leben.

Die Pflege des geistlichen Lebens in der Welt umher ist nicht unmittelbarer Zweck. Der Eintritt in den Mönchsstand ist Bekehrung von der Welt (conversio), die Mönche sind die Frommen, (religiosi). Aber wie Benedict's Auftreten ganz von selbst zur Bekämpfung der Reste des Heidenthums und zur Bekehrung der Bevölkerung geführt hatte, so übertrug nun Gregor den Mönchen die Aufgabe der Heidenmission, ungefähr um dieselbe Zeit, in welcher von den irisch-schottischen Mönchen dieselbe erfasst wurde (s. d. folg. Per.). Ueberdies aber lag in der Gründung von Klöstern,

die sich auf Handarbeit und Bebauung des Ackers angewiesen sahen, der Anfang ihrer culturellen Wirkung für Urbarmachung des Bodens, wie das schon vor Benedict in den südgallischen Klöstern begonnen hatte.

Eine andere sehr bedeutende Wirksamkeit tritt nun besonders durch Cassiodorius hinzu. Es waren griechische Anregungen, welche bereits im Beginne des 5. Jahrhunderts die gallischen Klöster zu Stätten des theologischen Studiums gemacht hatten, woraus freilich durchaus nicht folgt, dass alle Glieder dieser Gemeinschaften daran thätigen Antheil genommen. Die Regel Benedict's setzt im Allgemeinen nur Lesefertigkeit bei den Mönchen voraus (c. 48) und verweist die Mönche auf Lectüre der heiligen Schriften und der Väter, insbesondere der Schriften Cassian's; sie rechnet also auf eine gewisse literarische Bildung. Aber von einem ordnungsmässigen gelehrten Betriebe der Wissenschaft finden wir hier noch nichts. Hiefür aber wirkte Magnus Aurelius Cassiodorius Senator, ein Mann aus vornehmer römischer Familie, der, wie schon sein Vater, dem Gotenkönig Theoderich in hohen Staatsämtern gedient hat.

Um 540 zog er sich von den Staatsgeschäften zurück auf seine Besitzungen in Bruttien und gab sich in dem von ihm gegründeten, anmuthig gelegenen und mit gelehrten Hilfsmitteln ausgestatteten Kloster Vivarium einer regen literarischen Thätigkeit hin. Christliche Wissenschaft sollte hier in Verbindung mit der grundlegenden klassischen Bildung gepflegt werden, Bücherabschreiben eine Beschäftigung für die Mönche, die Klöster Zufluchtsstätten der Wissenschaft und damit zugleich wichtige Bildungsmittelpunkte für den Klerus werden. Hiefür hat er seine institutiones (s. o.) verfasst, eine literarische Einleitung ins theologische Studium auf Grundlage auch der artes liberales. Gewissermassen ein Ersatz für eine theologische Bildungsschule im Abendlande.

6. Die gesetzliche Stellung des Mönchthums in kirchlicher und staatlicher Beziehung.

Literatur: Bingham, Origines etc. ed. Grischov. vol. III (l. 7, c. 2—4). L. Thomassinus, Vet. et nov. discipl. P. I l. 3. Loening a. a. O. I, 332 ff.

Dem starken Zudrang zu der mönchischen Lebensweise, besonders in Egypten, hatte schon Kaiser Valens entgegenzuwirken gesucht; insbesondere verbot er den Curialen, die sich durch Aufnahme in entfernte Klöster ihren öffentlichen Verpflichtungen zu entziehen suchten, den Eintritt. Sie sollten mit Gewalt aus den Klöstern geholt werden oder auf ihr Vermögen zu Gunsten derer, die ihre bürgerlichen Leistungen zu übernehmen hatten, verzichten. Weiterhin erkannte das weltliche Recht in Analogie mit der römischen Beurtheilung reli-

giöser Corporationen allerdings die Klöster als Corporationen (collegium, corpus fraternitatis) an, die keiner besonderen staatlichen Genehmigung bedurften und das Recht hatten, Vermögen zu erwerben; auch wurde den Klöstern (434) ein Erbrecht an dem Nachlass der Mönche zugestanden. Aber im Uebrigen standen die Mönche unter dem gemeinen Recht, hatten volle Rechtsfähigkeit, standen, soweit sie nicht selbst darauf verzichteten, im vollen Besitz ihres Vermögens und ihrer Familienrechte, blieben aber auch den privatrechtlichen und öffentlichrechtlichen Verpflichtungen unterworfen, waren steuerpflichtig, soweit sie sich ihres Vermögens nicht völlig entäussert hatten und mussten Vormundschaften übernehmen, zu welchen sie verpflichtet waren. Um der bestehenden Verpflichtungen willen verbot Valentinian III., dass Sclaven oder Colonen ins Kloster aufgenommen würden, und zu Chalcedon (c. 4) wurde die Aufnahme von Sclaven von der Zustimmung ihrer Herrn abhängig gemacht. Die wachsende Bedeutung der klösterlichen Laiengemeinschaften nöthigte zu kirchlichen Bestimmungen auch über ihr Verhältniss zum kirchlichen Organismus. Insbesondere wurden solche zu Chalcedon festgesetzt, welche im Ganzen zur allgemeinen Geltung in der Kirche gelangten.

Der Kaiser Marcian gab durch seine Vorlagen dazu Anregung, da von den Vertretern der Kirche selbst besser als von der weltlichen Obrigkeit die kirchlichen Pflichten der Mönche geregelt würden. So wurde das Mönchthum zu einer kirchlichen Institution. Die Uebernahme der mönchischen Pflichten hatte ursprünglich nur einen religiösen, nicht einen kirchlichen Charakter. Es gab kein kirchlich bindendes Gelübde; der Austritt aus der mönchischen Genossenschaft stand (wie selbstverständlich auch die Ausschliessung s. o. 392) frei und bildete kein eigentlich kirchliches Disciplinarvergehen. Zu Chalcedon wird nun bestimmt, dass Mönche ihre Klöster nicht verlassen sollen, nicht in den Städten umherstreifen, überhaupt in den Städten nur im besondern Auftrag des Bischofs erscheinen; sie dürfen (bei Strafe der Excommunication) nicht aus dem Kloster austreten um etwa ein Staatsamt zu übernehmen, wie letzteres auch dem Kleriker verboten wird. Ebenso wird die Verheirathung der Mönche und der Gott geweihten Jungfrauen unter kirchliche Censur gestellt, doch war mildes Verfahren dabei gestattet. Sonst aber wird der Austritt überhaupt nur mit einer kirchlichen Busse belegt. Erst durch den Benedictinerorden kommt dann das für immer bindende Gelübde zur Geltung.

Nach den ursprünglichen Anschauungen des orientalischen Mönchthums sollten die Mönche nicht zum Klerus übertreten, da auch das als eine Rückkehr in die Welt erschien. Aber schon Athanasius ermunterte vielmehr dazu und bald erschienen die Klöster als die geeigneten Pflanzschulen für den Klerus. Der Kaiser Arkadius konnte den Bischöfen (398) empfehlen, ihren Bedarf an Priestern von daher zu ergänzen. Die für den eigenen Bedarf der Klöster nothwendige Weihung einzelner Mönche zu Klerikern bot eine Vermittelung; das praktische Bedürfniss, besonders auch im Abendland, anderseits aber auch Eitelkeit und Ehrgeiz, welche die ursprünglich spröde Stellung des Mönchthums gegen den Klerus vergassen, beförderten dies. Abendländische Synoden bestimmten, dass wenigstens nicht ohne Willen des Abts ein Bischof Mönche zu Klerikern weihen dürfe.

Die auf dem Wege freier Association entstandenen Klöster standen unter der kirchlichen Gewalt des Bischofs ihrer Diöcese. Aber die grosse Bedeutung der Klöster nöthigte zu einer kirchlichen Regelung dieses Verhält-

nisses nach beiden Seiten, im Interesse der bischöflichen Gewalt auf der einen, der Selbständigkeit der mönchischen Genossenschaften auf der anderen Seite. Zu Chalcedon wurde die rechtmässige Gewalt des Bischofs über die Mönche in seinem Sprengel anerkannt. Ohne Zustimmung des Bischofs soll fortan kein Kloster oder Bethaus errichtet werden, ein mit seiner Genehmigung errichtetes Kloster aber auch nicht aufgehoben oder an seinen Gütern geschmälert werden. Die Priester eines Klosters unterstehen der ordnungsmässigen Gewalt des Bischofs, wie alle andern; er darf Ungehorsame absetzen, ebenso ungehorsame Laienmitglieder mit dem Bann belegen. Dagegen hat auch der Bischof dem Kloster seine Fürsorge zuzuwenden. Vielfach entstanden besonders im Abendland Streitigkeiten, in denen sich die Klöster vor Eingriffen in die Verwaltung des Abts wehrten[1]. Der Bischof soll nicht direct eingreifen in die Verwaltung des Abts oder in die Abtswahl, nicht die freie Verfügung über die Laienschaar der Mönche sich anmassen. Auch wird verlangt, dass er die ihm zustehenden geistlichen Handlungen (Priesterweihe, Bereitung des Chrisma u. s. w.) unentgeltlich leiste u. dgl. mehr.

Was die Nonnenklöster betrifft, so war ihnen ja die kirchliche Sitte, wonach sich Jungfrauen ausdrücklich Gott weihten (durch Uebernahme eines Gelübdes vor dem Bischof) längst vorangegangen, und dies Institut der gottgeweihten Jungfrauen setzte sich auch neben dem nun beginnenden klösterlichen Zusammenleben weiter fort. Das erste Frauenkloster soll Pachomius gestiftet haben; Mutter und Schwester des Basilius vereinigten sich mit anderen Jungfrauen zu klösterlichem Leben. Die Freundin des Hieronymus, die hl. Paula (mit ihrer Tochter Eustochium) wirkten dafür, und gründeten in Bethlehem drei Nonnenklöster. Die Vorsteherin hiess Ammas, die Nonnen μοναχαί, Nonnae (was aus dem Koptischen abgeleitet wird), Sanctimoniales. Für das von Jungfrauen, die sich Gott weihen wollten, zu übernehmende Gelübde wurde jetzt ein gewisses Alter verlangt, von Basilius das 16. oder 17., von dem Concil zu Hippo (393) das 25. Jahr. Ja, da von Familien oft aus pecuniärem Interesse diese Gelübde ihrer weiblichen Glieder ausgenützt wurden, bestimmte der abendländische Kaiser Majorian (458), dass ein solches Gelübde in rechtsgültiger Weise nicht vor dem 40. Jahre abgelegt werden könne. Eltern oder Familienglieder wurden widrigen Falls mit Verlust eines Dritttheils des Vermögens bedroht. Der Bruch des Gelübdes einer Gottgeweihten durch Eintritt in die Ehe wurde mit langjähriger Busszeit bestraft, zu Chalcedon mit Excommunication, doch unter der oben erwähnten Milderung, welche auf dasselbe hinauskommt. Das 1. Conc. von Toledo gestattet Versöhnung mit der Kirche, im Falle die Schuldige noch bei Lebzeiten des Mannes sich des ehelichen Umganges enthält. Augustin warnt davor, eine solche Ehe als Ehebruch anzusehen.

Viertes Capitel.

Die theologische Entwickelung und das Dogma der Kirche.

Ueberblick.

Wie in der römischen Reichskirche die vorhandene kirchliche Hierarchie zu einer staatlich anerkannten, alles beherrschenden In-

[1] S. besonders die Synode von Arles 455.

stitution sich ausbildete, wie in ihr das vorhandene asketische Lebensideal in der mächtigen Institution des Mönchthums dem gemeinen Christenthum ausgeprägt gegenübertritt, so vollendet sich jetzt auch unter neuen Lebensbedingungen die bereits im 3. Jahrhundert angebahnte theologische Bewegung, in welcher der gemeinsame, unveräusserliche Glaubensgrund der christlichen Gemeinde zum theologischen Glaubensgesetz der Kirche wird, von dessen Annahme die Theilnahme an den Heilsgütern der Kirche abhängig gemacht wird. Die einheitliche Institution der Kirche in ihrer verfassungsmässigen Gestaltung giebt das Glaubensgesetz, die verfassungsmässige Vertretung der Kirche in den Synoden wird zum gesetzmässigen Glaubenstribunal und stützt sich dabei auf die Staatsgewalt, als den Bürgen der Rechtsordnung. Eine reich sich entwickelnde Theologie tritt unter der Gunst der veränderten Verhältnisse, welche die Glaubensfragen in den Mittelpunkt der geistigen Bewegung der Zeit rücken, in den Dienst des Dogma. Diese Theologie stand beim Beginn der Periode im Grossen und Ganzen unter dem universellen Einfluss der gelehrten und philosophischen Bestrebungen des Origenes, und nahm nun in wachsendem Maasse zunächst auf dem Gebiete des griechischen Geisteslebens die vorhandenen Elemente der höheren geistigen Bildung überhaupt in ihren Dienst. Das Glaubensinteresse, dem sie vor allem zu dienen hatten, lag in dem Glauben an die Gottheit Christi, der nun auf der bereits gegebenen Grundlage in langen Lehrkämpfen zum lehrgesetzlichen Dogma von der Gottheit Christi, von der Dreieinigkeit und von den beiden Naturen Christi ausgeprägt wird. Die griechische Theologie hat hier, obwohl unter lebendigem und oft bedeutsamem Eingreifen der lateinischen, die Führung. Dagegen kommt die eigenthümliche Aufgabe der abendländischen Theologie, während jene „theologischen" Kämpfe nach der immanenten Dialektik des Dogma sich fortsetzen, durch Augustinus zum entscheidenden Durchbruch und führt in den Lehren von der Sünde und Gnade eine neue Stufe der Lehrentwicklung und der gesammten kirchlichen Anschauung herbei, an welcher die griechische Kirche nicht mehr in gleicher Weise betheiligt ist. Dabei erweitert sich der Betrieb der Theologie, zwar unter Herrschaft der dogmatischen Gesichtspunkte, doch über dieselben hinaus zu umfassender gelehrter Bearbeitung der Schriftgelehrsamkeit und der Aufgaben und Interessen des gesammten kirchlichen Lebens.

1. Der Stand der Theologie im Beginn unserer Periode.

Das gelehrte theologische Erbe der Vorzeit, vor allem des Origenes, bildet den Ausgangspunkt. Das gesteigerte geistige Interesse, welches seit Constantin den kirchlichen Fragen sich zuwendet, begünstigt die Erweiterung und Vervielfältigung der theologischen Thätigkeit, als deren Repräsentant Eusebius Pamphili anzusehen ist. In vielen Theologen der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts macht sich eine von Antiochia (Lucian; S. 226) ausgegangene theologische Einwirkung geltend. Aber der geistesmächtigste und charaktervollste Theologe, der dem überkommenen theologischen Material das entscheidende Gepräge für die Gegenwart giebt, ist Athanasius von Alexandria.

1. Eusebius, geb. in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, hat seine Jugendzeit in Palästina verlebt, in Antiochia die Schriftauslegung des Presbyter Dorotheus (s. o.) gehört und, als er in der diokletianischen Verfolgung beim Bischof Meletius von Pontus Zuflucht fand, von diesem wissenschaftliche Anregungen empfangen, vor Allem aber bei dem Presbyter Pamphilus, nach welchem er Eusebius Pamphili genannt wird, in Caesarea Pal. gelehrte Anleitung und in der Bibliothek von Caesarea gelehrte Nahrung. Nach dem Märtyrertode des Pamphilus flüchtete Eusebius nach Tyrus, dann nach Egypten. Mit Constantin aber, der ihn zum Bischof von Caesarea Pal. machte (c. 313), trat er bald in nähere Beziehungen, so zu Nicäa (s. o.), wo er ihm bei der Feier der Vicennalien die Lobrede hielt. Obwohl zu Nicäa der Gang der Verhandlungen den vermittelnden Eusebius zurückdrängte und die Rücksicht auf den Kaiser ihn nur zu widerwilligem Nachgeben nöthigte, wusste er doch Ansehen und Einfluss nach Oben zu behaupten und sich des Kaisers Vertrauen zu erhalten, dem er bei den Tricennalien mit pomphafter, gespreizter und schmeichlerischer Rhetorik die Lobrede hielt.

Das Bewusstsein des grossen geschichtlichen Wendepunkts, der die Kirche zur ersten geistigen Macht der Zeit erhob, richtete den Blick des Eusebius auf den von der Kirche seit ihren Anfängen zurückgelegten Weg und machte ihn zum Vater der christlichen Kirchengeschichte (die Ausgaben S. 6 f., deutsche Uebersetzungen von Stroth 1778, Closs 1839 und Stichloher in der Kemtener Bibl. der KV. 1870; der Veröffentlichung einer alten syrischen Uebersetzung aus dem 5. Jahrhundert, der aber Buch 6 u. 7 fehlen, durch H. Wright wird noch entgegengesehen). Vorangegangen war bereits das grosse Werk der Chronik (S. 8 und 225), „Jahrhunderte lang die Quelle aller synchronistischen Geschichtskenntniss in der christlichen Welt“. Die Geschichte der Märtyrer Palästina's (in der diokletianischen Verfolgung) ist uns als Einschaltung am Ende des 8. Buchs der Kirchengeschichte erhalten. Das Leben Constantin's in 4 Büchern ist eine höfische Apotheose, welche schönfärbend ohne alle Schlagschatten in Constantin das gottgeliebte und auserwählte Werkzeug siegreicher Durchführung des Christenthums sieht, in widerwärtig panegyrischem Ton, doch erst nach Constantin's Tode abgefasst. Verloren sind leider die 3 Bücher über das Leben des Pamphilus und die Schrift über der Passah. Die breiteste literarische Gelehrsamkeit wird in den Dienst des Christenthums gestellt in der

apologetischen Schrift des Eusebius, προπαρασκευὴ εὐαγγελική (Praeparatio evang.). Die neue Gottesweisheit soll das Recht ihrer Lossagung von heidnischer Religion, Mythologie, Kosmologie, Philosophie und ihrer Gründung auf Geschichte und religiöse Weisheit des jüdischen Volks nachweisen; reichliche Excerpte alter Schriftsteller. (ed. Viger., Par. 1628 u. A., Heinichen, Lpz. 1812, Gaisford, Oxon. 1843). In der ἀπόδειξις εὐαγγελική (Demonstr. ev.) wird der Schriftbeweis aus dem AT gegenüber dem Judenthum geführt (von den 20 Büchern sind nur 10 erhalten; ed. Par. 1628, Col. 1686, Gaisford, Oxon. 1852; eine Art Epitome zu den beiden apol. Werken ist die θεοφάνεια, in syrischer Uebersetzung erhalten, ed. Lee, Lond. 1842). Die Apologie des Christenthums gegen Porphyrius ist verloren, die oben (S. 199) erwähnte gegen Hierokles uns erhalten.

Eusebius, welcher im Auftrag Constantin's einst die Herstellung von 50 Bibelhandschriften für Constantinopel besorgen musste, hat der Bibelforschung gedient nicht nur durch seine Commentare (erhalten zum grössten Theile die zu den Psalmen und über Johannes) und die ἐκλογαὶ προφητικαί, Zusammenstellung prophetischer Stellen zur Führung des Weissagungsbeweises (das Erhaltene ed. Gaisf. 1842), sondern namentlich auch durch sein vielbenutztes Onomasticon (περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ), übersetzt von Hieronymus (Ausgabe von Larson und Parthey 1862 und de Lagarde 1870) und die 10 evangelischen Kanones zur Evangelienharmonie (in vielen Ausgaben des NT). In den dogmatisch-polemischen Arbeiten (adv. Marcellum u. de eccl. theol. s. u.) vertritt Eusebius gegen Marcellus die auf Origenes ruhende Durchschnittsdogmatik. Gesammtausgabe Mgr 19—24. Stein, Eusebius nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogm. Char., Würzburg 1859.

2. Die von Antiochia ausgegangenen Einwirkungen zeigen sich in Arius, der wie sein Gönner Eusebius von Nikomedien zu den Schülern Lucian's zählt. Ebenso in dem gewandten arianischen Sophisten Asterius, der Commentare zum Römerbrief, den Evangelien und den Psalmen schrieb. Die antiochenische Richtung der Schriftauslegung, welche trotz aller von Origenes empfangener Anregungen doch im Gegensatz gegen seine im Dienste der dogmatistischen Speculation stehende Allegoristik auf nüchterne Festhaltung des geschichtlichen Sinnes geht, beginnt sich bemerkbar zu machen. Der wegen seiner Anhänglichkeit an die nicänische Formel seines Bisthums Antiochia beraubte Eustathius tritt in seiner berühmten Abhandlung über die Wahrsagerin zu Endor (1. Samuel 28) dem δογματιστής Origenes in höchst bemerkenswerther Weise entgegen (ed. Leo Allatius, Lugd. 1629; dann in den Critici sacri, bei Gallandi IV und Mgr 18, jetzt von Alb. Jahn herausgegeben in Gebhardt und Harnack, Texte und Forschungen, 2. Bd, 1886). Aber auch bei semiarianischen Theologen wie in den (nicht erhaltenen) Commentaren des Bischofs Theodor. von Heraklea darf eine ähnliche exegetische Richtung angenommen werden. Auch Eusebius von Emisa (Emesa) gehört hierher. Er stammt aus Edessa, hat dort bereits die Grundlage seiner Bildung empfangen, dann in Palästina bei Eusebius Caes. und Patrophilus von Scythopolis. Die Eusebianer wollten ihn an des verbannten Athanasius Stelle zum Bischof von Alexandrien machen. Dem wich er aus und wurde Bischof des kleinen Emisa in Phönicien, wo man Anfangs Anstoss an seinen mathematischen und astronomischen Studien nahm, die ihn in den Ruf eines Astrologen brachten, so dass er später, als er in Antiochia ohne Amt lebte, von Constantius als Berather aufgesucht wurde. Auf

die Bildung des Diodor von Tarsus (s. u.) sowie des Johannes Chrysostomus hat er Einfluss geübt, auf letzteren wohl besonders als Redner.

3. Athanasius, geboren in den letzten Jahren des 3. Jahrhunderts zu Alexandrien von christlichen Eltern; in seiner kirchlichen Gesinnung noch von der letzten Verfolgungszeit der Kirche berührt. Unter dem Bischof Alexander ward er Diakon und gewann im beginnenden arianischen Streit entscheidenden Einfluss. Seitdem geht die Geschichte des 328 zum Bischof erhobenen Athanasius in die Geschichte des arianischen Streites auf. Seine beiden eng zusammengehörenden apologetisch-dogmatischen Schriften „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos", die man aus innern Gründen als Jugendwerke ansieht, bekämpfen das Heidenthum als Creaturen- und Weltvergötterung und vertreten das Christenthum als Geistesreligion, welche auf der Offenbarung des Logos als des Welt- und Geistesprincips ruht und sich in der Menschwerdung des Logos als des Heilsprincips vollendet. Sie sind instructiv für die Entwicklung der Theologie auf den bisherigen philosophisch-theologischen Grundlagen, aber zu einer neuen Stufe hin, für welche Heil und Erlösung der Menschheit darauf ruht, dass im Logos wahrhaft und wesentlich Gott sich der Menschheit nicht nur offenbart, sondern eint und wesentlich mittheilt, und für welche zugleich die Vorstellung von der herabsteigenden emanatistischen Entfaltung Gottes zur Welt hin in die andere der inneren Lebendigkeit der trinitarischen göttlichen Wesensentfaltung der Welt gegenüber umgewandelt wird. Die übrigen Hauptwerke des Athanasius sind aus den Kämpfen des arianischen Streites erwachsen: die 4 Reden gegen die Arianer (die dogmatische Hauptschrift aus dem Exil von 356 f.), denen der Circularbrief an die Bischöfe Egyptens und Libyens öfter vorangestellt wird (danach von 5 orationes c. Ar. geredet wird) und die früheren Schriften De decretis Nicaenae Syn. und De sententia Dionysii (Al.), sowie die expositio fidei; desgleichen die mehr historisch gehaltenen Apol. c. Arianos, Histor. Arian. ad Monachos, Apologia ad Constantium, Apol. de fuga, de synodis Arimin. et Seleuc. Die Lehre vom heiligen Geist behandeln die 4 Briefe an Serapion, auf die christologische Frage beziehen sich die Briefe an Epictet, an Adelphius und an den Philos. Maximus. Ueber die Lebensbeschreibung des heil. Antonius s. S. 372. Exegetisch der Brief an Marcellinus über die Auslegung der Psalmen und die umfangreichen expositiones in Psalmos, welche sehr zahlreiche Typen und Weissagungen auf Christus in den Psalmen finden. Die Festbriefe, zur Ankündigung des jedesmaligen Ostertermins, sind uns in syrischer Sprache erhalten (ed. Cureton, Lond. 1848, deutsch von Larsow 1852). Vieles Unechte ist den Werken des Athanasius beigemischt, dazu gehören auch die sogenannten 2 Bücher gegen Apollinaris, und die später einflussreich gewordene Schrift de incarnatione dei verbi et c. Arianos, welche vielmehr apollinaristischen Ursprungs ist (s. Caspari, Alte und neue Quellen, 1879, S. 65 ff.). Opp. ed. Montfaucon, Par. 1698, 2 voll. fol. und dazu die Ergänzungen in Montfaucon's nov. coll. Patr. s. II. Gesammtausgabe von Giustiniani, Patav. 1777, 4 tom. fol. (Migne t. 25–28). Monogr.: Möhler 1827, Böhringer, Kirche Christi, Bd. 6 der 2. Aufl. 1874. J. Fialon, St. Athanase, 1877.

2. Der Arianische Streit.

Quellen: Euseb. vita Const. und die Kirchenhistor. Socrates, Sozom., Theodoret und die Frgmte des Philostorgius; Epiphan. haer. 69. Die an Docu-

menten reichen Streitschriften des Athanasius (s. o.) und die des Hilarius, Basil. und der beiden Gregore (s. unter No. 3), die zahlreichen Concilienverhandlungen in Mansi II und III (bei Fuchs, Bibl. der Kirchenversammlungen 1780 f. 1. und 2. Bd.). Die Hauptformeln bei Hahn, Bibl. der Symb. 2. A. — Liter. Walch, Ketzerhistorie II; Böhringer, VI, 2. A. 1874; Guatkin, Studies of Arianism. 1882; Anderes s. RE 1, 620 ff; Harnack DG 2, 182.

Dieser für die dogmatische Entwicklung der Kirche entscheidende Streit setzt bei der bisherigen Fassung der Lehre von der Gottheit Christi ein, für welche der Begriff des göttlichen Logos den entscheidenden Ausdruck gegeben hatte. Die Lehre des Origenes von der ewigen Zeugung des Logos hatte Christus als göttliche Wesensentfaltung so bezeichnen sollen, dass der Logos oder Sohn göttlichen Wesens und doch zugleich ein selbständiges, von Gott (dem Vater) selbst zu unterscheidendes und ihm unterzuordnendes Ich bilde. Letzteres, um für die gottmenschliche Person Christi einen geeigneten Träger zu haben, ersteres, um die christliche Ueberzeugung von der Einheit (Monarchie) Gottes nicht zu verletzen. Beide Seiten strebten aber auseinander. Auf der einen Seite drohte der Sabellianismus, auf der andern eine derartige Betonung der Unterordnung des von Gott unterschieden gedachten Sohnes, dass die göttliche Würde desselben gefährdet und der Sohn wie das vornehmste und erste Geschöpf Gottes erschien.

Arius, ein Schüler des antiochenischen Presbyters Lucian, in Alexandria erst Diakon, dann Presbyter an der Baukaliskirche, verfolgte ähnlich wie früher Dionysius von Alexandria, das Moment der persönlichen Unterscheidung und somit Unterordnung des Sohnes unter den Vater, so dass der Sohn aus der Sphäre der Gottheit heraustrat und die Zeugung desselben zu einer Erschaffung durch den Willen Gottes wurde. Gott der Vater allein ist ungezeugt und ungeworden, eine Mittheilung seines Wesens wäre Theilung und Verendlichung, daher der Sohn Geschöpf des göttlichen Willens, nicht Entfaltung des göttlichen Wesens; zwar vor aller Weltzeit entstanden, aber nicht ewig; frei von Sünde, aber nicht von Natur unwandelbar, sondern durch freie Willensbestimmung; Gottes Werkzeug bei der Weltschöpfung, aber zur Gottheit nur erhoben durch seine Selbstbewährung.

Arius, der an dem einflussreichen Bischof Eusebius von Nicomedien einen Gönner fand, wurde von seinem Bischof Alexander auf einer grösseren Alexandrinischen Synode abgesetzt und vertrieben. Constantin, dem vor allem an der Einheit der Kirche und somit an der Einigkeit der Bischöfe lag, sah den entbrannten Streit als unwichtiges Wortgefecht an. Als es ihm nicht gelang, ihn zu beschwich-

tigen, berief er, berathen von dem ihm nahestehenden Bischof Hosius von Corduba, die Bischöfe zu einer Versammlung, dem berühmten ersten allgemeinen Concil zu Nicäa (325), der Metropole von Bithynia II. (S. 349 f.). Der Kaiser erzeigte persönlich der Versammlung, deren überwiegende Majorität dem griechischen Osten angehörte, grosse Ehrerbietung, übte aber dadurch auch unvermeidlich einen bedeutenden Einfluss aus, und diesem ist es zuzuschreiben, dass, trotz des Widerstrebens der Freunde des Arius (Eusebianer nach dem Nicomedischen Bischof dieses Namens genannt) und der Abneigung einer grossen griechischen Mittelpartei, die Formel von Nicäa durchgesetzt wurde, empfohlen durch Hosius, Alexander und den jungen Diakon Athanasius. Der beim Kaiser ebenfalls angesehene Bischof Eusebius von Caesarea hatte versucht, eine der dogmatischen Anschauung der Mehrzahl entsprechendere Formel [1]) zur Annahme zu bringen, durch welche aber die Ansicht des Arius nicht entschieden genug ausgeschlossen zu sein schien, da seine Freunde bereit waren, sie anzunehmen. Ebendeshalb wurde die Formel verschärft, indem zu der Bezeichnung Christi als Logos Gottes, Gott aus Gott, vor allen Aeonen aus dem Vater gezeugt, noch hinzugesetzt wurde: aus dem Wesen des Vaters, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιος), Bestimmungen, zu welchen sich die Mehrzahl der griechischen Bischöfe, auch Eusebius von Caesarea, nur widerwillig, aus Rücksicht auf den Kaiser, verstand, weil sie in dem entscheidenden Ausdruck eine „sabellianische" Verwischung des persönlichen Unterschiedes des Sohnes vom Vater sah. Athanasius dagegen, welcher von da an ein ganzes kampfreiches Leben für die nicänische Lehre einsetzte, sah darin den entscheidenden Ausdruck für die Gottheit des Sohnes, Wesenseinheit und vollkommene Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und den nothwendigen Ausschluss jener Zwittervorstellung von einem Mittelwesen von abgeschwächter Göttlichkeit, welches gewissermassen den Uebergang von der Gottheit zu den Geschöpfen darstellt. Die grosse Mehrzahl fügte sich widerwillig, Eusebius von Caesarea rechtfertigte sich darüber vor seiner Gemeinde [2]) durch abschwächende Deutung. Arius wurde verdammt und mit dem Schmähwort des Porphyrianers (nach dem neuplatonischen Christenfeinde) belegt; nur zwei ägyptische Bischöfe hielten an ihm fest und wurden verbannt, später allerdings auch Eusebius von Nicomedien

[1]) S. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 187.

[2]) Eus. ep. ad Caesareenses mit dem Wortlaut des Symb. Nic., von Athanas. seiner Schrift De decr. Nic. synod. angehängt; s. Hahn, a. a. O. 78.

und Theognis von Nicäa, weil sie die Kirchengemeinschaft mit Arius nicht aufheben wollten.

2. Aber mit dem scheinbaren Abschluss des Streites durch die später so hochgefeierte Versammlung zu Nicäa war derselbe in Wahrheit erst eingeleitet. Die durch Athanasius vertretene Lehre widerstrebte dem dogmatischen Standpunkte der Mehrzahl, und in der Ansicht des Kaisers vollzog sich, wie es scheint unter dem Einfluss seiner Schwester Constantia, ein Umschwung. Der einflussreiche Eusebius von Nicomedien durfte zurückkehren und agitirte kräftig gegen Athanasius, der seit dem 8. Juni 328 Bischof von Alexandria geworden war. Für Arius, der seiner Lehre auch in einer halbpoetischen Schrift (Thalia, d. i. Gastmahl) Eingang zu schaffen suchte, hatten sich bereits angesehene Bischöfe bemüht; er durfte sich vor dem Kaiser persönlich rechtfertigen durch ein Bekenntniss, welches die entscheidenden Arianischen Ausdrücke zwar vermied, aber ihren Sinn nicht ausschloss. Um Einigkeit der Bischöfe war es Constantin zu thun; liess diese sich nicht durch die Nicänische Formel erreichen, so vielleicht durch die Beseitigung der entschiedensten Gegner des Arius, nämlich des Athanasius und des Bischofs Eustathius von Antiochia. Diesen wusste Eusebius (von Nicomedien) bereits 330 zu beseitigen; gegen Athanasius aber benutzte er die mit dessen bischöflicher Verwaltung unzufriedenen Elemente, besonders die ägyptischen Meletianer. Das Nicänische Concil hatte zwar diese Spaltung (S. 277) beizulegen versucht, aber der Klerus dieser Partei glaubte sich mehrfach über Athanasius beschweren zu müssen. Hieran hielt sich Eusebius, indem er absichtlich die dogmatischen Fragen bei Seite liess. Athanasius wusste zwar diese Anklagen beim Kaiser zu entkräften, so dass die nach Caesarea berufene Synode (334) gar nicht zu Stande kam. Endlich aber führten doch die erneuten Bemühungen der Gegner auf der von Eusebius von Caesarea geleiteten Synode zu Tyrus (335) zur Absetzung des Athanasius wegen angeblicher Vergewaltigungen in seiner Amtsführung. Die hier versammelten Bischöfe begaben sich danach, auf Einladung des Kaisers, nach Jerusalem zur feierlichen Einweihung der von Constantin erbauten Kirche. Hier erklärten sie sich auf Grund der Mittheilungen des Kaisers für die Wiederaufnahme des Arius. Athanasius hatte sich zu seiner Rechtfertigung von Tyrus nach Constantinopel begeben und auch jetzt einen bedeutenden persönlichen Eindruck auf den Kaiser gemacht. Dieser liess die Eusebianischen Häupter noch vor Ende 335 von Jerusalem zu ihrer Verantwortung nach Constantinopel kommen; ihnen gelang aber die

Umstimmung des Kaisers schnell. Athanasius wurde nach Trier verbannt, und die beabsichtigte feierliche Wiederaufnahme des Arius im Gottesdienste wurde nur durch dessen plötzlichen Tod verhindert. Nach dem Tode Constantin's durfte Athanasius zwar nach Alexandria zurückkehren, aber gegen die von dem neuen Herrscher des Ostens, Constantius, begünstigte Partei des jetzt zum Bischof der Hauptstadt (Constantinopel) erhobenen Eusebius (Nicomedien) vermochte er sich in Alexandria nicht zu halten. Er galt ihnen hier als Eindringling und musste vor dem neuen Bischof Gregorius weichen (19. März 340), welcher mit Waffengewalt der erbitterten städtischen Bevölkerung aufgedrungen wurde. Athanasius fand jetzt beim römischen Bischof Julius freundliche Aufnahme und auf einer römischen Synode (341) entschiedene Zustimmung. Hier wurde auch der Bischof Marcell von Ancyra, welcher zu Nicäa entschieden für die Homousie eingetreten war, freundlich aufgenommen. Gerade er aber schien durch seine Lehre die Bedenken der griechischen Bischöfe gegen die Nicänische Formel zu rechtfertigen.

Gegen den Sophisten Asterius, gleich Arius einem Schüler des Lucian von Antiochia, welcher als gewandter Dialektiker die Arianische Auffassung in Vorträgen und Schriften vertheidigt hatte, war Marcell in einem Buch für die Homousie des göttlichen Logos in einer Weise aufgetreten, welche den gefürchteten Sabellianismus zu erneuern schien, indem sie den Logos nicht als unterschiedene zweite Persönlichkeit, nicht als ewigen Sohn gelten liess. Der Sohnesname sei nur anwendbar auf die geschichtliche Persönlichkeit des Menschgewordenen, nicht auf die Gott von Ewigkeit innewohnende Vernunft (Logos). Zwar soll dieser Logos, behufs seiner heilsökonomischen Wirksamkeit, zu einer besondern Weise der Activität aus Gott heraustreten und in der menschlichen Erscheinung persönlich werden, aber nur vorübergehend, um am Ende der Entwicklung, nachdem er das Reich dem Vater unterworfen, wieder in unterschiedslose Einheit mit Gott zusammenzugehen. Die durchschnittliche griechische Ansicht sah hierin Erneuerung des Sabellianismus, zugleich aber auch, da die geschichtliche Persönlichkeit Jesu die Präexistenz (wie auch die Postexistenz) verlor, der Irrlehre des Paul v. Samosata. Nachdem Marcell zu Tyrus gegen die Verurtheilung des Athanasius protestirt hatte, wandte sich die Synode zu Jerusalem gegen ihn, der gegen die beabsichtigte Wiederaufnahme des Arius kämpfte. Darauf verwarfen die Bischöfe zu Constantinopel die Lehre des Marcell, entsetzten ihn seines Amts und beauftragten Eusebius von Caes. mit Widerlegung seiner Schrift, welche Eusebius in den 2 BB. gegen Marcell und ausführlicher in den 3 BB. von der kirchlichen Theologie ausführte. Constantin's Tod hatte auch ihm die Rückkehr gestattet, aber auch er musste bald wieder weichen und nahm nach Rom seine Zuflucht. Durch ein Bekenntniss, welches die bedenklichen Seiten seiner Theorie zurücktreten liess, verschaffte er sich hier, wo man vor allem die Gottheit des Logos und die Homousie als das Entscheidende ansah, Anerkennung. S. Rettberg, Marcelliana 1794; Th. Zahn, Marcell v. Anc. 1867; u. RE 9, 279.

Dass Rom sich mit Männern verband, wie Athanasius und Marcell, welche im Morgenlande durch synodale Entscheidung ihrer Aemter entsetzt waren, verschärfte den Gegensatz. Im Orient aber wollte man doch das Extrem der Arianischen Ansicht (die Geschöpflichkeit des Sohnes) nicht vertreten, so sehr man anderseits die Homousie abwies. Auf der grossen, im Gegensatz gegen die römische Versammlung gehaltenen, Kirchweihsynode von Antiochia (341) suchte man im Grunde die frühere, weitverbreitete, unbestimmtere und subordinatianische Lehre festzuhalten in verschiedenen Formeln, von denen die zweite, die sogenannte Lucianische, der Abweisung des eigentlichen Arianismus, die dritte aber auch der Abweisuug Marcell's besonders dienen sollte [1]. Dem Bedürfniss, eine Einigung herbeizuführen, sollte dann die durch Constans betriebene Synode zu Sardica (dem bulgarischen Sofia, im Grenzgebiete des Ostens und Westens) dienen, zu welcher auch Constantius zugestimmt hatte. Aber, da die Occidentalen den Athanasius, Marcell u. A. unbekümmert um den Osten als rechtmässige Bischöfe behandelten, entzogen sich die Orientalen, hier in der Minorität, der gemeinsamen Berathung und tagten in dem benachbarten Philippopolis. Die Bischöfe in Sardica erklärten nach erneuter Untersuchung sich für Athanasius und sprachen über die hervorragenden Eusebianer (Theodor von Heraklea u. A.) die Absetzung aus [2]. Dagegen richteten die Gegner zu Philippopolis an die Bischöfe ihrer Partei, wie an den gesammten Klerus der Christenheit ein Protestschreiben und ein Bekenntniss, welches auf der vierten Antiochenischen Formel ruht, aber auch Marcell's Lehre bekämpft. Das Bedürfniss, eine Einigung zu erzielen, machte sich zwar noch in weiteren Verhandlungen geltend, wobei Rücksichten auf den abendländischen Herrscher Constans auch den Constantius zu grösserer Nachgiebigkeit gegen die Anhänger des Athanasius veranlassten. Mit Briefen des Constans erschienen Abgesandte der sardicenischen Synode in Antiochia. In den hier gepflogenen Berathungen stellten die Orientalen in der sogenannten langzeiligen Formel [3] (Formula makrostichos) ein ausführliches Bekenntniss auf, welches den Typus der Mittelpartei entschieden ausprägt. „Wir kennen als den in sich vollkommnen, ungezeugten, anfangslosen und unsichtbaren Gott nur einen, den Gott und Vater des Erstgeborenen, der allein aus sich

[1] Hahn, Biblioth. der Symb. 2. A. 148 f. u. 100.

[2] Eusebius von Constantinopel war bereits gestorben und sein Tod hatte in der Hauptstadt zu blutigen Kämpfen über den Nachfolger geführt.

[3] Bei Hahn, S. 109.

das Sein hat und allein allen Andern neidlos dies darreicht". Der Sohn aber, dem Vater in Allem gleich oder ähnlich (ὅμοιος κατὰ πάντα) soll zwar durch Rath und Willen des Vaters, aber doch auf echte Weise aus Gott gezeugt, vollkommener und wahrer Gott von Natur sein, dessen persönlich unterschiedene Subsistenz gegen Marcell und den in der nicänischen Formel gefürchteten Sabellianismus betont wird, und wobei doch die göttliche Einheit nicht nur durch die wesentliche Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, sondern auch durch die Vorstellung des innigen Bei- und Ineinanderseins von Vater und Sohn gewahrt werden soll. Man verhandelt dann von hier aus mit einer in der Residenz des Kaisers Constans, Mailand, (345) tagenden abendländischen Synode, welche von den Antiochenern, aber vergeblich, die ausdrückliche Lossagung von Arius verlangte.

Zu Antiochia war mit Marcell zugleich dessen Schüler Photin, Bischof v. Sirmium bekämpft worden, welcher ausgehend von Marcell's Logoslehre dazu übergegangen war, dass er im Unterschied von dem wesentlich göttlichen, aber mit Gott unpersönlich zusammenfallenden Logos in der geschichtlichen Person Jesu nur noch einen übernatürlich erzeugten und unter göttlicher Einwirkung stehenden Menschen sah, also mit mehr Recht als sein Lehrer Marcell zu der Gefolgschaft des Paul von Samosata gerechnet werden konnte (Epiph. haer. 71, 1 sq. Hilarius, De trin. 7, 3–7, de synodis, 38 sqq. S. den Art. in RE 11, 655). Die Mailänder konnten daher nicht umhin die Lehre dieses Schülers Marcell's zu verwerfen.

Auf kurze Zeit zeigt sich jetzt, wohl unter Einwirkung des Kaisers Constans [1]), eine grössere Nachgiebigkeit des Constantius. Die Verfolgung der Athanasianer hörte auf, und nach dem Tode des alexandrinischen Bischofs Gregor durfte Athanasius, nach einer persönlichen Zusammenkunft mit Constantius zu Antiochia, nach Alexandrien zurückkehren (346). Aber bald schärfte sich aufs neue der Gegensatz; durch den Tod des Constans (350) verlor die nicänische Partei einen nicht unbedeutenden Rückhalt. Auf der grossen sirmischen Synode (351), welche Photin, der sich bis dahin in seiner Stellung behauptet hatte, definitiv beseitigte, knüpfte die erste sirmische Formel durchaus an die bisherigen antiochenischen an, und Constantius suchte nun, nachdem er auch im Abendland durch seinen Sieg über Maxentius Herr geworden war, die Kircheneinigung im Sinne dieser orientalischen Lehrart, geleitet durch die nunmehrigen Häupter der Eusebianer, Georg von Laodicea, Theodor von Heraklea, Akacius von Cäsarea, den abendländischen Bischöfen aufzunöthigen. Ohne sich auf dogmatische Erörterungen einzulassen,

[1]) S. H. Schiller, II, 282.

sollten sie der Verdammung des Athanasius zustimmen. Wirklich liessen sich die Bischöfe auf den Versammlungen zu Arles, wo nur Paulinus von Trier widerstand, und zu Mailand (355) zur Nachgiebigkeit bewegen. Die wenigen sich Weigernden, Paulinus, Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari, Dionysius von Mailand wurden in die Verbannung geschickt, ebenso der bedeutendste Theolog des Abendlandes, Hilarius Bischof von Poitiers, der römische Bischof Liberius und der greise Bischof Hosius von Corduba. Durch abermalige Verbannung des Athanasius (356) schien der Streit begraben.

3. Aber nach Beseitigung des Athanasius und der nicänischen Lehre von der Homousie treten die innern bisher durch den gemeinsamen Gegensatz zusammengehaltenen verschiedenen dogmatischen Richtungen der Orientalen hervor und gerathen aneinander. Auf der einen Seite erhebt sich jetzt der entschiedene und nun unverhüllte Arianismus, den die Mehrzahl keineswegs wollte.

Aëtius, eine unruhige disputirlustige Natur, war bald hier, bald dort aufgetreten und hatte dann namentlich in Antiochien lehrend gewirkt, wo ihn jedoch der Bischof Leontius mit Rücksicht auf die kirchliche Stimmung von klerikalen Functionen zurückhielt. Zugleich finden wir den gewandten Mann in Beziehungen zu dem in Antiochien sich aufhaltenden Cäsar Gallus, der ihn wiederholt zu Sendungen an seinen Bruder Julian benützt hat. Nachher ging er nach Alexandria, wo sich der Kappadocier Eunomius an ihn anschloss. Aëtius soll 300 theologische Abhandlungen geschrieben haben, wenn wir nach der einen uns erhaltenen (Epiph. Haer. 76, 10) schliessen dürfen, dialektische Argumentationen in kurzer thesenartiger Form. Grundgedanke ist hier, dass die Homousie, d. h. die Lehre, dass der Sohn, also der Gezeugte, wesentlich Gott sei, einen innern Selbstwiderspruch in sich trägt, da der Begriff der Ungezeugtheit eben der das Wesen Gottes constatirende sei. Eunomius hat dann die weiteren Ausführungen dieses strengen Arianismus gegeben. Jede Vermittelung zwischen Wesenseinheit und Wesensverschiedenheit ist als unhaltbar aufzugeben, man hat sich für letztere zu entscheiden (Anomöer, ἑτερότης κατ' οὐσίαν). Trug die Lehre des Arius selbst darin noch den Einfluss der subordinatianischen Logoslehre, dass Arius (vgl. Origenes) dem Sohn die schlechthin vollkommene Erkenntniss des Vaters absprach, so folgt ihm darin Eunomius nicht, da nach ihm die vollkommene Durchsichtigkeit des das Wesen Gottes erschöpfenden Begriffs der Ungezeugtheit, mithin die Erkennbarkeit Gottes jedem Menschen zugänglich ist. Auch darin aber weicht dieser spätere Arianismus der Anomöer von Arius selbst ab, dass ihm die auch von ihm zugestandene göttliche Würde des Sohnes als des ersten mittlerischen Geschöpfes, als eine von Gott ihm anerschaffene Auszeichnung, nicht als Erwerb sittlicher Selbstbewährung galt.

Dagegen tritt nun dem entschiedenen Arianismus aus der grossen orientalischen Partei die Richtung mit bewusster Entschiedenheit gegenüber, welche von der Geschöpflichkeit des Sohnes nichts wissen

will, an dem Unterschied der Zeugung vom Schaffen, und an einem wesentlichen Gottsein des Sohnes festhält, die Homousie zwar verwirft aus dem bekannten Grunde, an deren Stelle aber die Homöusie (ὁμοιούσιος) setzt.

Der Ausdruck besagt eigenschaftliche Gleichheit des Wesens des Sohnes mit dem des Vaters und ist daher, wie Athanasius de Synod. 41 anerkennt, zusammengenommen mit dem Begriff der Zeugung aus dem Wesen des Vaters vollkommen orthodoxer Auslegung fähig. Da er aber nur die Wesensvergleichung nicht aber zugleich das Moment der Wesensgemeinschaft aussprach, war er auch abschwächender Deutung fähig (Wesensähnlichkeit), wie sie durch die älteren subordinatianischen Vorstellungen vom zweiten Gott nahe gelegt war. An der Spitze dieser Partei finden wir nun den Bischof Basilius von Ancyra.

Zwischen diese beiden Parteien der Anomöer (auch Exukontianer, weil der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen sei, Heterusiasten, Eunomianer) und der Homöusianer (Semiarianer) schieben sich die, welche durch Verwischung der Gegensätze die Einheit herstellen wollen. Aus diesem Bestreben ging auf der sirmischen Synode von 357 die farblose zweite sirmische Formel hervor, welche nur die Zeugung des Sohnes aus Gott vor der Zeit festhält, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater als den Grösseren betont, und unter Berufung auf die Unerforschlichkeit des Verhältnisses über οὐσία, ὁμοούσιος u. dgl. überhaupt nicht gestritten wissen will. Der alte Hosius, der in Sirmium in der Verbannung lebte, erlangte durch diese weite Formel, ohne ausdrückliche Verwerfung des Athanasius, die Rückkehr in die Heimat. Im Osten aber ergriff Eudoxius, jetzt Bischof von Antiochia, diese weite Formel, welche auch die von ihm begünstigten Aëtianer zu decken geeignet war. Dem aber treten die Homöusianer auf der Synode von Ancyra (358) entgegen[1]), deren Gesandte für den Augenblick bei Constantius Eindruck machten, und deren Lehre von einer sehr besuchten Synode zu Sirmium (358) angenommen wurde. Wirklich musste jetzt Eudoxius den Stuhl von Antiochia verlassen, und Aëtius und Eunomius, sowie eine grössere Anzahl mehr oder minder entschieden arianisch Gesinnter wurde vertrieben. Der entschiedene Gegensatz gegen die Arianer erleichterte es hier dem römischen Bischof Liberius, durch Aufgabe der Homousie seinen Frieden mit den jetzt ausschlaggebenden Semiarianern zu machen.

Aber alsbald macht sich auch die Gegenströmung geltend; die Gegner der Homöusie gewinnen wieder Boden beim Kaiser. Auf einer neuen sirmischen Synode wird in der dritten Formel der Versuch, die Gegensätze zu verwischen, fortgesetzt und in

[1]) Synodalschreiben bei Epiph. haer. 73, 2—11.

dem Ausdruck, dass der Sohn dem Vater gleich sei in Allem nach der Schrift, der breite Boden der Vereinigung gesucht. Auf Grund derselben, die sich auch die Homöusianer hatten gefallen lassen, sucht man nun die Bischöfe des Abendlandes und die des Morgenlandes gesondert zu bearbeiten. Auf der Versammlung zu Ariminum (Mai 359) verlangten die Bischöfe Ursacius und Valens, die eigentlichen Organe der kaiserlichen Kirchendiplomatie, einfache Annahme der letzten sirmischen Formel. Die der Mehrzahl nach widerstrebenden und am Bekenntniss von Nicäa festhaltenden Bischöfe verlangten die ausdrückliche Verwerfung des Arius; ihre Abgesandten an den Kaiser aber wurden dort so lange bearbeitet, bis sie die Formel von Nice [1]) unterschrieben, welche auf der dritten sirmischen ruht. Man hatte ihnen dabei vorgespiegelt, dass die Synode der Orientalen bereits nachgegeben habe. Ursacius und Valens erlangten nun in Ariminum das Nachgeben der meisten Bischöfe, da ja, wie sie sagen, die weite unbestimmte Formel auch für ihre Ansicht Raum lasse. Die östliche Synode wurde im Herbst desselben Jahres zu Seleucia (in Isaurien) gehalten. Hier hatten die Homöusianer die Majorität, denen sich auch einige Athanasianer aus Aegypten und der in Phrygien in Verbannung lebende Hilarius anschlossen. Die arianisirende Partei aber, unter Führung des Akacius von Caesarea, schloss sich an die letzte sirmische Formel und wollte mit ausdrücklichem Ausschluss des Wesensbegriffs sich auf die Aehnlichkeit des Logos mit Gott beschränken (Homöer, Akacianer). Zu einer Einigung kam es nicht. Endlich verstanden sich auch die Abgeordneten dieser Synode zur Annahme der Formel von Nice. Eine Versammlung zu Constantinopel (360) bestätigte diesen Sieg der Homöer, in Folge dessen auf der einen Seite Aëtius, als entschiedener Arianer, allerdings seines Amtes entsetzt wurde, auf der andern aber auch die Häupter der Homöusianer, Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Cyrill von Jerusalem, ihre Sitze verlassen mussten. Eudoxius wird jetzt Bischof von Constantinopel, Eunomius Bischof von Cyzicus, und der in Antiochia eben eingesetzte Meletius muss wieder weichen.

4. Durch den Regierungsantritt Julian's änderte sich die Lage völlig. Er erlaubte, auf den Zwiespalt der Christen rechnend, allen verbannten Bischöfen zurückzukehren. Schon in den letzten Jahren hatten die Homöusianer (Semiarianer) das Gefühl, dass sie, trotz der Antipathie gegen den Ausdruck Homousios den Anhängern von Nicäa in ihrem religiösen und dogmatischen Interesse ziemlich nahe

[1]) Bei Hahn, S. 126.

stünden. Athanasius, aus seiner Verbannung zurückgekehrt, suchte jetzt alle wirklich nichtarianischen Elemente zu sammeln. Das Bekenntniss von Nicäa musste allerdings von ihm festgehalten werden, aber die alexandrinische Synode (362) erklärte unter seiner Leitung, über frühere Abweichungen hinwegsehen zu wollen, und suchte den alten Anstoss an der Homousie durch Erläuterung des Sprachgebrauchs zu beseitigen.

Der Sprachgebrauch der älteren Nicäner hatte nämlich wie von einer Usia, so auch von einer Hypostasis in der Dreieinigkeit gesprochen, ohne zwischen beiden Ausdrücken zu unterscheiden, und hatte dadurch in kühner und ausschliesslicher Betonung der Wesenseinheit den Verdacht bestärkt, dass es sich um eine Verneinung der selbständigen persönlichen Subsistenz des Sohnes handelte, wie denn auf diesem Grunde sich Marcell mit Athanasius einig wissen konnte. Jetzt wies man diese mögliche Auffassung ab, indem man die Berechtigung des auf semiarianischer Seite bevorzugten Sprachgebrauches anerkannte, wonach Hypostasis gerade als Bezeichnung der selbständigen Existenz und persönlichen Subsistenz der Usia, als dem identischen Wesen, gegenübergestellt wurde. (Eine Usia, 3 Hypostasen. S. Athanasius, Tomus ad Antiochenos, opp. I, 2 p. 618 ed. Pat.)

Wirklich vollzieht sich jetzt eine wachsende Annäherung der bisherigen Homöusianer an die Homousianer. Dem gegenüber schliessen sich auch die Arianer mit den Homöern enger zusammen. Freilich wurde jene Vereinigung aller erklärten Feinde des Arianismus durch manche Ereignisse stark gehemmt. So besonders durch die Verhältnisse in dem wichtigen Antiochia.

Hier war seiner Zeit der entschiedene Freund der Nicänischen Lehre Eustathius abgesetzt worden (330 s. o.) und Männer der orientalischen Mittelpartei waren ihm gefolgt, zuletzt aber jener den Arianern günstige Eudoxius. Als dieser dann, wie wir gesehen, auf den Stuhl von Constantinopel erhoben wurde, ward von der herrschenden (Akacianischen) Partei der hochgeachtete Meletius, früher Bischof von Sebaste in Armenien, zum Bischof der so wichtigen östlichen Hauptstadt erhoben. Er täuschte aber die Erwartung dieser doch wesentlich arianischen Partei durch seine, den Homöusianern sehr nahe stehende Lehrauffassung und wurde in Folge dessen alsbald wieder vom Kaiser verwiesen und der arianisch gesinnte Euzoïus an seine Stelle gestellt. Da aber ein erheblicher Theil der Gemeinde an Meletius festhielt, so hatte man, als Constantius starb, in Antiochia drei Kirchengemeinschaften, die Eustathianer, welche damals unter der Leitung des Presbyter Paulinus standen, die Meletianer und die unter Euzoïus stehende Gemeinde. Gerade mit Beziehung auf Antiochia suchte nun Athanasius an der Spitze jener alexandrinischen Synode einigend zu wirken. Alle, welche jetzt die Lehre von Nicäa annahmen, sollten wegen früherer Abweichungen Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden bleiben, soweit sie nicht zu den eigentlichen Führern des bisherigen Parteitreibens gehört hatten. Athanasius und die Seinen mussten allerdings die unter Paulinus stehenden Eustathianer in Antiochia als den eigentlichen rechtgläubigen Stamm ansehen, waren aber bereit, die Meletianer anzuerkennen, wenn

sie jene Bedingungen erfüllten. Eine Vereinigung schien also möglich, wenn ein Compromiss mit der Persönlichkeit des jetzt eben zurückkehrenden Meletius zu stande kam, da an der Spitze der Eustathianer nur ein Presbyter und kein Bischof stand (Eustathius scheint zwar noch gelebt zu haben, aber fern von Antiochia und nach frühzeitigem Verzicht auf sein dortiges Bischofsamt, s. RE 9, 534 Anmerk.). Aber der Bischof Lucifer von Calaris, der seit 355 um des Bekenntnisses willen im Exil gelebt hatte und nicht müde geworden war, eine Reihe der heftigsten Streitschriften gegen Kaiser Constantius zu veröffentlichen, griff den Einigungsversuchen vor, indem er noch vor dem Eintreffen der Abgesandten der Alexandrinischen Synode den Presbyter Paulinus zum Bischof von Antiochia weihte, und dadurch die Herstellung des Kirchenfriedens sehr erschwerte, da zwar die meisten Orientalen nicht ihn, sondern Meletius als rechtmässigen Bischof von Antiochia ansahen, Athanasius aber und das Abendland den Paulinus als alten Bekenner der Nicänischen Lehre nicht verläugnen wollten. Lucifer trat überhaupt gegen jene milde, in Alexandria empfohlene Praxis auf, welche in der That zur Folge haben konnte und wirklich hatte, dass Männer, welche um ihrer Treue gegen das Nicaenische Bekenntniss willen einst verjagt waren, jetzt an der Rückkehr in ihre Stellen sich gehindert sahen, weil diese inzwischen von nachgiebigeren und nun mit der Nicänischen Orthodoxie ihren Frieden Machenden besetzt waren. Der eifrige und schroffe Mann wollte, dass alle, welche in den letzten Jahren durch Nachgiebigkeit gegen Constantius compromittirt waren — und das waren z. B. alle Mitglieder der Synode von Ariminum — nur mit Verlust ihrer kirchlichen Aemter in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollten, alle Verbannten aber in ihre alten Rechte wieder eintreten. Lucifer gerieth darüber allmählich in eine grollende Absonderung von der grossen Kirche, in welcher er freilich nicht mit Unrecht die Menge der Bischöfe durch falsche weltliche Rücksichten gebunden erachtete (S. Krüger, Lucifer v. Cal. 1886).

Eine zweite Schwierigkeit lag in der Hereinziehung der Lehre vom heiligen Geiste in die Verhandlungen. Die bisherigen theologischen Fassungen litten noch an grosser Unbestimmtheit. Zwar hatte die Zusammengehörigkeit des Geistes mit Vater und Sohn in Taufformel und Taufbekenntniss, sowie die Ueberzeugung der Kirche, dass in dem die Gemeinde durchwaltenden Geiste eine göttliche Macht zu sehen sei, im Zusammenhang mit dem Schema der subordinatianischen Logoslehre, zu der Folgerung geführt, dass dem heiligen Geiste die dritte Stelle im Kreise der göttlichen Wesensentfaltung anzuweisen sei. Aber dieses schloss nicht aus, in ihm ein Wesen zu sehen, welches gleichwohl der Stufe der übrigen Geschöpfe sehr nahe stand. Die Consequenz führte nun Athanasius dazu, auch hier, wie bei der Lehre vom Sohn, jener starken Unterordnung entgegenzutreten, an die Stelle der Vorstellung einer zur Welt herabsteigenden göttlichen Wesensentfaltung, welche den Uebergang zur geschöpflichen Sphäre bildet, jene Vorstellung von der reinen immanenten göttlichen Selbstentfaltung zur trans-

scendenten Dreiheit zu setzen. Sein Ziel musste die Uebertragung des Begriffs der Homousie auch auf den heiligen Geist sein. Aber gerade hierin lag jetzt eine Schwierigkeit für die Einigung der antiarianischen Elemente. Viele waren (nach dem Bericht des ägyptischen Bischofs Serapion von Thmuis) geneigt, „um der Lästerungen gegen den Sohn willen“ sich von den Arianern entschieden zu trennen, hegten aber noch so geringe Vorstellungen vom heiligen Geist, dass sie ihn als ein Geschöpf, als einen der dienstbaren Geister (Hebr. 1, 14), also etwa als den obersten Leiter der Engelwelt ansahen [1]. Athanasius, der noch in seinem letzten Exile in den Briefen an Serapion diese Meinungen bekämpft hatte, verlangte nach seiner Rückkehr auf der erwähnten Synode von Alexandria (362) von allen Aufzunehmenden mit der Anerkennung der Nicänischen Formel auch die Verwerfung der Lehre, dass der heilige Geist ein Geschöpf und vom Wesen Christi abgesondert sei, denn nur Der träte wirklich von der arianischen Irrlehre ab, der die heilige Dreieinigkeit nicht zertrenne, noch etwas in ihr als Geschöpf bezeichne. Hiergegen aber sträubte sich ein Theil der Semiarianer, welche von dem hervorragenden Bischof Macedonius den Namen Macedonianer erhielten. Dieser Macedonius hatte in den stürmischen Bischofswahlen von Constantinopel, bei denen es öfters zu Tumult und Blutvergiessen kam, mehrfach eine Rolle gespielt als Rivale gegenüber dem orthodoxen Candidaten, dann wieder siegreich als Vertreter der orientalischen Mittelpartei (seit 350), bis er in der letzten Wendung des Constantius, als Haupt der Homöusianer, durch die Arianer aus der Gunst des Kaisers wieder verdrängt wurde. Als angesehener Führer derjenigen Homöusianer, welche die Wendung zur Nicänischen Lehre nicht mitmachten, wurde er als Vertreter eben jener Lehre vom heiligen Geist angesehen, welche die Vereinigung hinderte; die Macedonianer galten als Pneumatomachen.

Gleichwohl ist nun seit Constantius' Tode und der unter Julian gegebenen inneren Freiheit der Process der Einigung aller Gegner des Arianismus, unter der Fahne des nicänischen Symbols, ein mächtig fortschreitender. Nach der kurzen Regierung Julian's zeigte sich Jovian als Freund der Nicäner, übte jedoch viel mehr Zurückhaltung als Constantius. Unter ihm erfolgte entsprechend den Anregungen jener Alexandrinischen Synode von 362 die Versammlung zu Antiochia unter Meletius' Vorsitz (363), wo Männer, welche aus der Mittelpartei hervorgegangen waren (freilich auch der Arianer Akacius aus Accommodation), das Bekenntniss von Nicäa unterschrieben.

[1] S. selbst Cyrill v. Jerus. catech. 16, 23.

Dann aber führte die Feindseligkeit des arianisch gesinnten Kaisers Valens gegen alle Nichtarianer diese zum gemeinschaftlichen Widerstand immer enger zusammen. Hierfür wirkte nun eine Reihe hervorragender Männer, welche alle, ausgerüstet mit der höheren klassischen und philosophischen Zeitbildung, ihr Interesse dem Dogma der in den Mittelpunkt der Zeitbewegung getretenen Kirche zuwandten.

3. Die Vertreter der im arianischen Streite herangereiften Theologie.

1. Hilarius von Poitiers (Pictavium), seit etwa 350 Bischof seiner Vaterstadt, ist durch die Bemühungen des Constantius, im Abendland die Verdammung des Athanasius durchzusetzen, in die dogmatischen Kämpfe hineingezogen, die ihm bis dahin ganz fern gelegen. Sein Widerstand führte 356 zu seiner Verbannung in die asiatischen Provinzen, und die hier, wo er sich frei bewegen durfte, verlebten Jahre vermehrten seine bereits früher erworbene Vertrautheit mit griechischer Sprache und griechischer Theologie, brachten ihn in Verkehr mit hervorragenden Männern und veranlassten ihn in die Streitigkeit einzugreifen; so durch das Buch De synodis, durch Ausarbeitung seines Hauptwerks De fide contra Arianos (gewöhnlich de trinitate genannt; 12 Bücher), dann durch seine Betheiligung an der Synode von Seleucia (359), sein zweites Buch an Constantius (das erste ist vor seiner Verbannung geschrieben) und sein drittes sehr heftiges gegen ihn. In das Abendland zurückgekehrt, griff er einigend ein im Sinne des Athanasius und der alexandrinischen Synode, schrieb gegen den Arianer Auxentius von Mailand und starb 366. Die griechisch-dogmatische Speculation ist von Hilarius in selbständiger und energischer Gedankenarbeit zu eigenthümlichem Gepräge verarbeitet, auch in der sprachlichen Form. In der Exegese übt der Commentar zum Matthäusevangelium die typisch-allegorische Methode bis ins Kleinste; der über die Psalmen, nach seiner Rückkehr aus dem Morgenlande verfasst, zeigt im Anschluss an Origenes eine vielseitigere Behandlung; der (verlorene) zum Hiob war Uebersetzung des Origenes. Ueber Hilarius' Bedeutung für die kirchliche Hymnik s. u.; opp. ed. Maurin. 1693 u. Maffei, Verona 1730, Ml 9 u. 10; Reinkens, Hilar. von Poitiers, Schaffh. 1864.

2. Auf griechischem Gebiet ist Apollinaris (Ἀπολλινάριος), Sohn des gleichnamigen christlichen Grammatikers und Rhetors, zu nennen, welcher aus Alexandria stammend in Berytus gelehrt und sich dann im syrischen Laodicea niedergelassen hatte. Der Sohn (der jüngere A.) von tüchtiger klassischer Bildung versah in der dortigen christlichen Gemeinde die Stelle eines Lectors (Anagnosten), hörte aber den heidnisch gebliebenen Sophisten Epiphanius und soll, gleich seinem Vater, von dem dortigen Bischof Theodorus zeitweilig aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sein, weil er der feierlichen Recitation eines Hymnus auf Dionysos beiwohnte, welcher in herkömmlicher Weise damit begann, alle Uneingeweihten zur Entfernung aufzufordern. Die Anhörung der poetischen Phrase wurde ihm als Verläugnung des Christenthums angerechnet. Aber Anhänglichkeit an die schönen Wissenschaften und Interesse an der, im Aufsteigen begriffenen Macht der christlichen Speculation lagen hier noch ganz eng zusammen. Als Athanasius auf seinem Rückweg aus der Verbannung (346) Laodicea berührte, ward er von seinem Landsmann, dem älteren

Apollinaris beherbergt und schloss mit dessen Sohne Freundschaft. Dieser wurde dann wegen seiner Annahme der Lehre des Athanasius von dem damaligen Bischof Georgius (unter Benützung der früheren Vorfälle) aus der Kirchengemeinschaft geschlossen. Der eifrige Freund des Athanasius hat dann, so gut wie andere christliche Männer, in Antiochia in freundschaftlichen Beziehungen zu dem berühmten heidnischen Rhetor Libanius gestanden (s. dessen Briefe an Apollinaris). Endlich erscheint er wieder als Bischof von Laodicea zur Zeit der alexandrinischen Synode von 362, ein vielseitig literarisch thätiger Mann, welcher die Schrift des Christenfeindes Porphyrius bekämpft hat, auch sonst apologetisch aufgetreten ist; und als Julian den Christen verbot, als Lehrer der klassischen Literatur aufzutreten, hat er versucht, diese durch Bearbeitung christlicher Stoffe in klassischen Formen zu ersetzen. So hat er die biblische Geschichte der Urzeit bis auf Saul in einem Epos von 24 Gesängen besungen, hat mit Benutzung biblischen Stoffes die menandrischen Komödien, die eurypideischen Tragödien und Pindar's Lyrik nachgeahmt, und die Psalmen metaphrasirt (vgl. A. Ludwich, Königsb. Universitätsprogramm von 1880 u. 1881). Seine dogmatische Ansicht über die Person Christi (s. u.) führte ihn später von der als orthodox geltenden Linie ab und brachte ihn in den Geruch der Irrlehre; dieser Umstand hat die grosse hervorragende Bedeutung des Mannes und sein weitreichendes Ansehen, das sich noch aus den Worten des Epiphanius (haeres. 77, 1 sq.), wie den auf Philostorgius zurückgehenden des Suidas erkennen lässt, in der späteren Erinnerung der Kirche etwas in Schatten gestellt. S. Dräseke, Apoll. v. L. in ZWL 1887, 499 ff. u. Ders. in JprTh. XIII, 659.

3. Neben ihm kommen besonders in Betracht die drei Kappadocier, zuerst Basilius, einer angesehenen in Pontus und Kappadocien begüterten Familie entstammend, in welcher das Gedächtniss an die letzten Verfolgungen der Kirche als Familienerinnerung lebte. Geboren um 330 zu Cäsarea in Kappadocien, als Sohn des angesehenen christlichen Sachwalters Basilius, der aber später seinen Aufenthalt im pontischen Neocäsarea nahm, und der Emmelia, der Tochter eines Märtyrers. Auf seine Jugend wirkte seines Vaters Mutter Makrina (die ältere), die lebendige Zeugin der letzten Verfolgungszeit, in welcher noch die Ueberlieferungen von Gregor dem Wunderthäter, dem gefeierten Apostel Kappadocien's lebten. Drei Bischöfe sind aus dieser Familie hervorgegangen; ein anderer Bruder des Basilius wandte sich von weltlicher Laufbahn zuletzt zum mönchischem Leben, und eben in diesem fand auch die Tochter, die jüngere Makrina mit ihrer verwittweten Mutter ihre Lebensaufgabe. So zeigt die Familie in besonderer Weise die Macht der christlichen Zeitströmung in einem angesehenen Hause. Basilius empfing die höhere weltliche Bildung der Zeit in Cäsarea, dann in Constantinopel und besonders in dem vom christlichen Hauche der Zeit noch wenig berührten Mittelpunkte der klassischen und philosophischen Studien, Athen, bei den gefeierten Sophisten Himerius, Prohaeresius und Anderen. Hier vereinigte gleiche Begeisterung für die Wissenschaften, bei doch festgehaltener Anhänglichkeit an die Kirche, ihn und seinen schon von Cäsarea her ihm nahestehenden Freund Gregorius (von Nazianz), der den später gekommenen Freund vor den Zumuthungen des rohen Studententreibens schützte. Hier sahen sie den Prinzen Julian, der in der Stille seine Seele mit den Idealen der heidnischen Vergangenheit erfüllte. Den (um 357) zurückkehrenden Basilius ergriff dann mächtig der Geist des asketischen Lebens, die praktische Philosophie des Mönchthums (s. o. S. 375), zugleich aber der

kirchliche Sinn, welcher ihn von der weltlichen Laufbahn, die seinem Stand und seiner Bildung offen stand, abzog. Nach der Zeit seiner mönchischen Zurückziehung begann er seine kirchliche Laufbahn als Lector im heimischen Cäsarea. Bisher den kirchlichen Lehrkämpfen ferne stehend, kam er hier in Berührung mit den Häuptern der Homöusianer; aber es vollzog sich an ihm selbst nun die geschilderte Umwandlung, die Hinwendung zur Homousie, für welche der Einfluss des Apollinaris auf ihn von Wichtigkeit war (s. über den Briefwechsel zwischen beiden Dräseke, ZKG 8, 85 ff.). So tritt er als Presbyter, dann seit 370 als Bischof von Cäsarea unter die ersten Vorkämpfer für die nicänische Lehre in ihrer jüngeren Gestalt. Die Theologie des Basilius wie die seines Freundes Gregor wurzelt entschieden im Studium des Origenes. Gemeinschaftlich haben beide die Philokalia, eine Blumenlese aus Origenes' Werken verfasst, welche dessen Schriftauffassung, wie seine speculativen Ansichten erkennen lässt. Auch seine berühmten exegetischen Homilien über das Sechstagewerk (Hom. 9 in Hexameron) lassen in der Hineinziehung kosmologischer Gelehrsamkeit und Speculation die Nachwirkung des Origenes erkennen, obwohl der kirchliche Sinn der sonst von Basilius keineswegs verschmähten Allegorie hier engere Grenzen zieht, als bei Origenes. Die volle Beschäftigung mit der klassischen Literatur und Philosophie befestigt in dieser origenistischen Richtung, aber des Origenes Dogmatik nimmt in Folge der durch Athanasius veranlassten Bewegung bei den beiden Freunden doch eine entschiedene Umbildung an, indem sie von jener, in der orientalischen Mittelpartei herrschenden, auf origenistischer Grundlage ruhenden Anschauung ab und entschieden zu der des Athanasius sich hinwendet. Basilius wird, wie in praktischer kirchlicher Thätigkeit, so auch literarisch ein hervorragender Verfechter der nicänischen Lehre, letzteres besonders in den drei Büchern gegen Eunomius und in seiner Schrift über den heiligen Geist (d. spir. s. ad Amphilochium). Seine zahlreichen klassisch gefärbten Briefe vergegenwärtigen seine lebhafte Betheiligung an den kirchlichen Verhandlungen. Ueber seine moralischen Schriften s. S. 376. Opp. ed. Garnier, Par. 1721 ff., Mgr 19—32. Vgl. Böhringer, 7, 1 und RE 2, 116.

4. Neben ihm steht sein Freund Gregor von Nazianz, dessen Vater Gregor jener monotheistischen Secte der Hypsistarier (s. u.) angehört hatte, bevor er sich unter Einfluss seiner frommen Gattin Nonna dem kirchlichen Christenthum zuwandte und Bischof von Nazianz in Kappadocien wurde. Der Sohn, im benachbarten Arianz geboren, hatte nach dem erwähnten Aufenthalt in Athen, wo er etwa 10 Jahre den Studien lebte, zunächst einige Zeit bei Basilius in dessen mönchischer Abgeschiedenheit zugebracht. Er ward dann von seinem Vater, den er im Sinne der athanasianischen Lehre von der Nachgiebigkeit gegen die Arianer zurückzog, halb wider Willen zum Presbyter gemacht. In dem vielfachen Wechsel seines weiteren Lebens verräth sich ein merkwürdiges Schwanken einer fein organisirten, aber reizbaren Natur zwischen der Hinneigung zu beschaulicher gelehrter Muse und zu kirchlicher Thätigkeit, deren Schattenseiten in dem klerikalen Parteitreiben ihn abstossen, während seine rhetorisch angelegte, von Ehrgeiz nicht freie Natur ihn immer wieder hineintreibt. Später machte ihn Basilius, für dessen Erhebung zum Bischof Gregor selbst mit thätig gewesen, zum Bischof der kleinen Stadt Sasima; doch wusste er sich dieser Stellung wieder zu entziehen, um darauf seinem hochbetagten Vater bis zu dessen Tode (c. 374) zur Seite zu stehen. Dem Verlangen, ihn als Nachfolger festzuhalten, wich er aus und zog sich in die Stille zurück, bis er

nach dem Tode des Kaisers Valens von der kleinen orthodoxen Gemeinde, die sich bisher unter dem Druck der Arianer in der Vorstadt von Constantinopel in der Stille gehalten hatte, gerufen wurde und nun daselbst in der Anastasiakapelle, bei unscheinbarem äusseren Auftreten, jene in den klassischen Studien geschulte geistliche Beredsamkeit in den Dienst der nicänischen Glaubenslehre stellte, die ihm den Namen des Theologen, d. h. des Lehrers von der Gottheit (der Dreieinigkeit) eintrug. Bald will Alles ihn hören; die Dogmatisir- und Disputirsucht der hauptstädtischen Bevölkerung wird angelockt, obwohl er nicht unterlässt, neben dem Eifer der Rechtgläubigkeit auch den praktischen Ernst des Christenthums und die Anforderung der persönlichen Liebe und Duldsamkeit ans Herz zu legen. Der Kaiser Theodosius führt ihn und die orthodoxe Lehre in die Hauptkirche Constantinopel's ein, die der arianische Bischof räumen musste. Auf der Synode von Constantinopel (s. u.) wird er feierlich zum rechtmässigen Bischof der Hauptstadt gewählt und durch Meletius von Antiochia geweiht. Aber verletzt durch Widerspruch gegen diese Wahl, erfüllt mit Widerwillen gegen das kirchliche Parteitreiben und nach Ruhe verlangend, legt er sehr bald diese Stelle nieder und beendet sein Leben in seiner Heimat zu Nazianz und dem benachbarten Landgute zu Arianz († 389 oder 390). Der gewandte Schriftsteller von blühender, nicht selten ergreifender Sprache, zeigt in zahlreichen Briefen klassische Eleganz und etwas Sentenzenreiches; von den 45 Reden zeigen die berühmten 5 sogenannten theologischen den dogmatischen Redner, die 2 gegen Julian gerichteten (λόγοι στηλιτευτικοί, Invectivae in Iul.) eine höchst leidenschaftlich gehässige, die Reden auf kirchliche Feste und Märtyrertage eine etwas selbstgefällige Rhetorik. Unter seinen zahlreichen, nicht zu kirchlichem Gebrauch bestimmten, Gedichten sind einige Hymnen contemplativer Art auf die Gottheit, manche fein zugespitzte Sinngedichte, aber auch viele unbedeutende Versificationen; das Gedicht De vita sua ist nicht ohne satyrische Schärfe und Gereiztheit. Opp. ed. Clemencet, Par. 1778 und 1840, Mgr 35—38. Ullmann, Gregor von Nazianz, 1825. Böhringer, KG in Biogr.

5. Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Basilius und durch diesen gebildet, ist von Gregor von Nazianz bei der kirchlichen Laufbahn festgehalten worden, als er Neigung zeigte, sich dem weltlichen Rhetorenthum hinzugeben. Obwohl beweibt, ist er von Basilius zum Bischof in der kleinen Stadt Nyssa in Kappadocien (371 oder 372) gemacht worden. Die Verfolgung der Nicäner unter der Regierung des Valens veranlasste, dass Gregor auf Betrieb des Statthalters von Pontus durch eine Synode in Galatien unter dem Vorwand der Verletzung kirchlicher Gesetze abgesetzt wurde. Er entkam in die Einsamkeit und wurde nach des Valens Tode von seiner Gemeinde mit Freuden wieder aufgenommen. Mehrfach hat er nun an kirchlichen Verhandlungen, wie an der Synode von Constantinopel 381, wo er dem dort gestorbenen Meletius die Leichenrede hielt, theilgenommen. Die Ordnung kirchlicher Verhältnisse führte ihn einmal nach Arabien und bei dieser Gelegenheit an die heiligen Stätten. In Constantinopel hat er (385) der Prinzessin Pulcheria und dann der Kaiserin Placilla die Leichenreden gehalten; noch 394 nahm er dort an einer Synode theil, bald darauf muss er gestorben sein. Von den drei Kappadociern ist Gregor am meisten speculativer Dogmatiker, zugleich am meisten an specifisch origenistischen Anschauungen festhaltend; auch er aber folgt entschieden jener Wendung zur trinitarischen Anschauung des Athanasius, womit doch auch eine gewisse Umbildung der Grundbegriffe der Weltanschauung des Origines noth-

wendig gegeben ist. In den dogmatischen Streit greift er ein durch sein Hauptwerk, die 12 Bücher gegen Eunomius, womit er in den früher zwischen Basilius und Eunomius geführten literarischen Streit eintritt (das sog. 13. Buch ist eine kleinere selbständige Schrift), durch eine Anzahl kleinerer Schriften zur Trinitätslehre, sowie durch sein Werk gegen Apollinaris (Antirheticus); die oratio catechetica magna ist eine Art christliche Apologetik und Dogmatik mit dem Versuch rationeller Begründung, zur Unterweisung und Ueberführung von (gebildeten) Heiden und Juden Anleitung gebend (ed. Krabinger, 1838). Der Dialog De anima et resurrectione handelt über Seele, Tod, Auferstehung und Wiederbringung in der Form eines nach dem Tode seines Bruders Basilius mit der dem Tode nahen Schwester Makrina gehaltenen Gesprächs (ed. Krabinger, 1837, H. Schmidt, Gregor von Nyssa's Dialog über Seele u. Auferst. Halle 1864). An die Homilien des Basilius über das Hexaëmeron knüpften die für die anthropologischen Anschauungen wichtigen Schriften De hominis opificio und Apolog. de hexaëm. Opp. ed. Fronto Duc. 1615, 2 Bde, App. v. Gretser 1618. In 3 Bänden, Paris 1638; mit dem seitdem einzeln Erschienenen in Mgr 44—48. Literatur über ihn in RE 5, 396 ff.

6. An derselben Wendung finden wir auch den entschiedenen Jünger der origenistischen Theologie betheiligt, welcher in Alexandria einer der letzten Vorsteher der Katechetenschule war, den in früher Jugend erblindeten, aber gleichwohl durch umfassende Gelehrsamkeit sich auszeichnenden Didymus, welcher dort über 50 Jahre gelehrt hat bis c. 395. Von seinen Schriften, unter welchen die exegetischen sehr zahlreich waren, sind grossentheils nur Fragmente vorhanden, erhalten aber sind die erst im vorigen Jahrhundert wieder ans Licht gebrachten 3 Bücher de trinitate (ed. Mingarelli 1764) und in der lateinischen Uebersetzung resp. Bearbeitung des Hieronymus die Schrift über den heil. Geist (Opp. Mgr. 39).

7. Der Bischof Cyrill von Jerusalem hat, von der orientalischen Mittelpartei der Homöusianer ausgegangen und als Glied derselben von seinem Metropoliten Akacius (v. Cäsarea) angefeindet, den Uebergang zur nicänischen Orthodoxie allmählich vollzogen, ist unter Valens wieder verfolgt, und hat am Concil von Constantinopel (381) Theil genommen. Die von ihm noch als Presbyter in Jerusalem gehaltenen 23 Katechesen (18 an die Competentes, 5 an die Neugetauften) sind höchst werthvolle Denkmale, welche zeigen was zum allgemeinen Unterricht im Christenthum gerechnet wurde. Opp. ed. Toutté u. Maran. 1720 Mgr. 33.

8. An den gleichen Quellen classischer Bildung wie die Kappadocier, und zwar auch wie Basilius und Gregor in Athen selbst hat Diodor, aus angesehener antiochenischer Familie stammend, sich gebildet, hat aber mit diesen Elementen die gelehrten Ueberlieferungen Antiochiens verbunden, welche von Lucian ausgegangen waren, ihm aber durch den Unterricht des Eusebius von Emisa zuflossen. Von der origenistischen Schule scharf geschieden durch seine Abwendung von der allegorischen Schriftauslegung, wobei er jedoch auf jenen höheren Schriftsinn (θεωρία) nicht verzichten will, welcher durch die christliche Auffassung des alten Testaments nothwendig erfordert wird, tritt er doch den Kappadociern nicht nur in der begeisterten Hingabe an das asketische Leben, sondern auch in der Vertheidigung der nicänischen Lehre zur Seite, für welche letztere er schon als Presbyter zur Zeit des antiochenischen Bischofs Leontius, dann unter Meletius und nach dessen Vertreibung in dem durch die

Parteien stark zerklüfteten Antiochia gewirkt hat. Meletius hat ihn dann 378 zum Bischof von Tarsus in Cilicien gemacht († 394). Allmählich aber trat in den dogmatischen Verhandlungen besonders auf Veranlassung des Apollinaris bei ihm jene in der antiochenischen Richtung bereits vorgebildete Auffassung von der Person Christi heraus, welche ihn mit andern Vertheidigern der nicänischen Lehre in eine gewisse Spannung bringen und ihn zum Begründer der dogmatischen antiochenischen Schule machen sollte (S. 437).

9. Auf dem Gebiete des syrischen Christenthums, und zwar des ostsyrischen ausserhalb der Grenzen des römischen Reiches unter persischer Herrschaft stehenden, bemerken wir zunächst ein von den Bewegungen der griechischen Dogmatik noch völlig unberührtes semitisches Christenthum, dessen ausgezeichneter Vertreter der oben (S. 373) erwähnte „persische Weise“ Aphrahat (Ἀφραάτης) ist, „Mar Jakûb, Sapiens Persa“, wie er in der einen Handschrift am Schlusse der Homilien genannt wird, Bischof von Mar Mattai (Matthaeus) bei Mosul, nach einer, wie es scheint, unverwerflichen Notiz bei Wright (Catal. of Syr. manuscr. in the Brit. Mus. London 1871 II, p. 401 col. 2). Seine Homilien oder richtiger Abhandlungen zeigen starken Einfluss jüdischer Schrifttheologie, aber zugleich angelegentliche Bekämpfung des den Messias Jesus verwerfenden Judenthums, seiner specifischen Gesetzlichkeit und seiner religiös-nationalen Ansprüche. Er preist im Hinblick auf die nicht schönen Satzungen, die nicht das Leben geben (Ezech. 20, 25), nämlich Opfer- und Reinigkeitsgesetze, die Barmherzigkeit dessen, der das harte und schwere Joch uns genommen und sein sanftes aufgelegt habe (hom. 15), und betont im Sinne von Rom 4, 3, dass der Glaube früher war als die Beschneidung (hom. 11). Altsyrische Ueberlieferungen sind von ihm festgehalten, Tatian's Diatessaron benutzt er als heilige Schrift und auch von Tatian's Lehre von Gottes Geist im Menschen (RE 15, 210) finden sich Nachwirkungen (hom. 6); Anschauungen, deren Anstoss Bischof Gregor der Araber (s. Ryssel, Ein Brief Gr.'s d. Arab., Gotha 1883) zu mildern suchte. Hom. 12 zeigt ihn als Quartadecimaner in eigenthümlicher Begründung. Wie sein Glaubensbekenntniss (hom. 1, 15) noch gar nicht trinitarisch gruppirt ist, so ist er von der weiteren Entwickelung der griechischen Theologie, insbesondere der Logosspeculation im Sinne derselben, ganz unberührt, und begründet die nachdrücklich betonte Gottheit Christi lediglich im Sinne von Joh 10, 34 f. durch Berufung auf alttestamentliche Stellen, wie Ps. 82, 6 f. — Die erst von Wright syrisch herausgegebenen 23 Abhandlungen sind sehr früh ins Armenische übersetzt und hier (vgl. Gennad. de vir. ill. 1) dem andern gleich zu nennenden Jakob zugeschrieben; s. Jacobi Nisibeni opp. omn. ex armeno in lat. serm. transl. a N. Antonelli, R. 1756 (auch bei Gall. Bibl. V). S. Aphrahat's des pers. Weisen Homilien, aus dem Syr. übers. und erläutert von G. Bert (Gebhardt und Harnack, Texte und Forschungen III, 3 und 4, Lpz. 1888). Ueber ihn auch Sasse, proleg. in Aphr. serm., Lpz. 1879. Jac. Forget, De vita et scriptis Aphr., Lovan. 1882.

Dagegen steht der wohl etwas ältere Zeitgenosse des Aphraates im römischen Syrien, Jakob v. Nisibis († 338), bereits in engerer Berührung mit dem griechischen Christenthum. Er war auf der Synode von Nicäa gegenwärtig, und sein Schüler, der gefeierte Prophet der Syrer und fruchtbare Schriftsteller Ephraem (eigentl. Ephraim), war der entschiedene Vertreter der athanasianischen Orthodoxie im Osten. Geboren zu Nisibis hat er später, als Nisibis an die persische Herrschaft zurückfiel, in und bei Edessa gelebt, als Asket und Volks-

prediger hochangesehen († 378). Ephraem hat der theologischen Literatur der Syrer in hohem Maasse ihr Gepräge aufgedrückt, indem er sie in ihrer eigenthümlichen Form zugleich zum Träger der griechischen Dogmatik (Trinitätslehre, späterhin Zweinaturenlehre resp. Monophysitismus) gemacht hat, welche mit orientalischer bilderreicher Phantasie mehr ausgemalt als dialectisch logisch entwickelt wird. Abgesehen von seinen einen grossen Theil der Bibel umfassenden Commentaren, hat Ephraem seine sämmtlichen sonstigen Schriften, Homilien und Reden wie polemische Abhandlungen, mit populärer Haltung und Abzweckung in poetischer Form abgefasst, wie einst Bardesanes und Harmonius ihre Lehren in dieser Form eingänglich zu machen suchten. Es geschah dies in Versen mit bestimmter Silbenzahl, aber ohne prosodische Messung (bei Ephraem meist siebensilbig), von denen je eine bestimmte Zahl zu Strophen zusammengesetzt sind. Diese poetische Form verleiht Homilien und Reden eine gewisse gemessene Feierlichkeit und vermag an Stellen von mehr lyrischem Charakter sich zu einem poetischen Schwung zu erheben. Die entschieden lyrischen Erzeugnisse, wie die Grablieder Ephraem's, erheben sich zum eigentlichen Hymnencharakter. Opp. theils syrisch, theils in griech. Uebesetzung ed. Assemani, 6 Bde. Rom 1732f. Dazu die Hymni et sermones ed. Lamy, Lov. 1832. Armenisch Erhaltenes von den Mechitaristen herausgegeben Vened. 1836 (vgl. S. 183).

10. Im lateinischen Abendlande aber wird die jüngere Generation der Nicäner vor Allem durch Ambrosius vertreten, welcher, seit 374 Bischof von Mailand, in seinem persönlichen Auftreten von grösster Bedeutung war (s. u.); auch durch seine dogmatischen Schriften (de fide ll. 3; de spir. sancto ll. 3; de incarnationis sacramento), in denen er, wie in seinen exegetischen, von den Griechen abhängig ist, hat er bedeutenden Einfluss geübt.

4. Beseitigung des Arianismus in der Reichskirche.

Quellen: Codex Theodosianus XVI, 1 ff. Vgl. S. 399 u. A. Harnack in RE 5, 353 u. Uhlhorn, Ebd. 15, 408.

Auf Jovian war, vom Heer erhoben, Valentinian I. (364—375) gefolgt, der für sich die Herrschaft des Abendlandes antrat, seinem Bruder Valens (— 378) aber die des Morgenlandes übergab. Im Westen war, nachdem mit dem Tode des Constantius der Druck aufhörte, die Anhänglichkeit an die nicänische Lehre, der sich auch der Kaiser Valentinian hingab, wieder siegreich geworden, obwohl noch manche von Constantius eingesetzte Bischöfe, z. B. Auxentius in dem wichtigen Mailand, auf arianischer Seite standen. Römische Synoden unter dem Bischof Damasus (369, 374), desgleichen eine grosse illyrische Synode 375, traten entschieden für die Homousie des Sohns und nicht minder gegen die Pneumatomachen für die Gottheit des Geistes auf, auf welche in dieser illyrischen Synode bereits ausdrücklich der Ausdruck der Homousie angewandt wird. Jetzt trat auch Ambrosius in Mailand, der angesehene weltliche Beamte, der sich durch das Volk plötzlich zum Bischof berufen sah, entschieden auf diese Seite, obwohl auch Arianer für seine Wahl

gestimmt hatten, und wirkte bestimmend auf den jungen Kaiser Gratian (375—383) ein.

Dagegen hatte im Osten Valens, der von dem Arianer Eudoxius von Constantinopel getauft wurde und unter seinem Einfluss stand, die arianische Partei, wie sie zuletzt von Constantius begünstigt war (Homöer mit Abweisung des Aetius und Eunomius als des Extrems), ergriffen und in seiner tyrannischen Weise zur Herrschaft zu bringen gesucht. In Alexandrien, wo Valens die Volksstimmung scheute, blieb zwar Athanasius bis zu seinem Tode (373) unangefochten. Dann aber ward sein orthodoxer Nachfolger Petrus durch den mit Waffengewalt eingeführten Arianer Lucius verdrängt, und gegen die dem Athanasius ergebenen ägyptischen Mönche Verfolgung geübt. Besonders aber der Osten, wo Valens nach Beendigung des Gotenkriegs länger aus Rücksicht auf Persien residirte, hatte sein rücksichtsloses (launisches) Eingreifen zu erfahren. Auch in der Hauptstadt Constantinopel kam es nach dem Tode des Eudoxius zu heftigen Kämpfen zwischen beiden Parteien; der Untergang einer grössern Anzahl orthodoxer Presbyter und Deputirten, welche ihre Beschwerden bei Valens in Nikomedien vorgebracht hatten, auf einem brennenden Schiff, wurde dem Anstiften des Kaisers zugeschrieben.

Unter diesem arianischen Regiment machte trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten die Verschmelzung der Homöusianer mit den Nicänern doch unaufhaltsame Fortschritte. Homöusianer suchten zwar noch auf der Synode von Lampsacus (365) unter Eleusius ihre frühere Mittelstellung festzuhalten, verfielen aber, da sie mit Eudoxius keine Kirchengemeinschaft halten wollten, derselben Verfolgung wie die Nicäner (Verbannung der Bischöfe).

Verschiedene semiarianische Synoden Kleinasiens suchten jetzt durch Abgesandte Anschluss an Rom und den römischen Bischof Liberius und Schutz bei Kaiser Valentinian I. und wurden in der That auf Grund des von ihnen gebilligten nicänischen Symbols anerkannt (um 366). Indessen zeigte sich auch vielfaches Schwanken, wie denn Eustathius von Sebaste, der an der Spitze dieser Gesandtschaft gestanden hatte, nachher wieder nach der arianischen Seite zurückwich und mit ihm viele andere. Im Sinne aber einer wirklichen theologischen Ueberführung in die Wege des Athanasius wirkten besonders die drei Kappadocier mit Erfolg, indem sie zugleich durch vorsichtige Abgrenzung der dogmatischen Terminologie die alten Anstösse zu beseitigen suchten und — was besonders von Basilius gilt — in dem Eintreten für die Gottheit des heiligen

Geistes doch mit grosser Vorsicht und viel Rücksicht auf die bisher noch so schwankenden Begriffe vorgingen. Die Verhandlung mit Rom (Damasus) zur Herstellung des völligen Kirchenfriedens, für die sich Basilius, anfangs noch durch Athanasius unterstützt, bemühte, rückten langsam vorwärts, wegen des Misstrauens der Lateiner in die Aufrichtigkeit der Orientalen und wegen der meletianischen Sache. Aber der Sieg der nicänischen Lehre war doch bereits durch das Eintreten der Ausschlag gebenden Persönlichkeiten für diese dem christlichen Grundgefühle am meisten entsprechende Lehre innerlich entschieden, als nach dem Tode des Valens (August 378) der Druck aufhörte, und der Kaiser Gratian, schon seit Beginn seiner Regierung im Abendland (375) Anhänger der nicänischen Lehre, den verbannten Bischöfen die Rückkehr gestattete. Eine grosse Versammlung von 146 orientalischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Meletius zu Antiochien (Herbst 378) unterschrieb jetzt die dogmatischen Erklärungen der römischen Synode von 369. Die Herrscher, Gratian und der von ihm (379) zum Mitkaiser erhobene Spanier Theodosius, traten nun durch die Edikte von 380 und 381 von Staats wegen für das orthodoxe Bekenntniss ein, den Arianern wurden die Kirchen in Constantinopel genommen, der ketzerische Gottesdienst überhaupt in den Städten verboten, und die grosse Synode von Constantinopel (381), von Bischöfen der östlichen Reichshälfte besucht, bestätigte die nicänische Lehre und verwarf, nach vergeblichem Versuche, die Macedonianer zu gewinnen, deren Lehre vom heiligen Geiste wie auch die Lehre des Apollinaris.

Das angebliche Nicaeno-Constantinopolitan. Symbol (Hahn, Bibl. d. Symb.[3] p. 37 ff.) ist nicht das auf dieser Synode mit Zusätzen versehene und in dieser Form zur Geltung gebrachte Nicaenum, sondern ein von Epiphanius (Ancoratus 121) schon um 374 angeführtes und empfohlenes Bekenntniss, das sich als nicänisch-vervollständigtes Taufsymbol der jerusalemischen Kirche erweist. Während Caspari (Zur Gesch. des Taufsymbols, in ZlTh 1857, 634 und den in den Quellen zur Gesch. d. Taufsymb. I, 1886 p. VI angeführten Aufsätzen) dieses Bekenntniss von den Vätern zu Constantinopel recipirt sein liess, hat Harnack RE 8, 212) nach Hort (Two dissertations Cambr. 1876) u. A. einleuchtend gemacht, dass es dieser Synode, welche zwar schon in dem Briefe der Synode von 382 an die römische als οἰκουμενικὴ σύνοδος bezeichnet wird (Theodoret, 5, 9), in Wahrheit aber erst später das Ansehen einer ökumenischen erlangt hat, erst etwas nach 451 (Chalcedon) zugeschrieben worden ist.

Im Abendlande, wo gleichzeitig eine Synode von Aquileja auf Antrieb des Ambrosius zwei illyrische Bischöfe wegen Arianismus absetzte, herrschte noch eine gewisse Missstimmung gegen die Griechen, zumal dieselben zu Constantinopel durch Wahl Flavians zum Nachfolger des Meletius die Gelegenheit zur Beilegung der antio-

chenischen Spaltung hatten vorübergehen lassen, welche durch Anerkennung des Paulinus, des Hauptes der Eustathianer, hätte erfolgen können. Man wünschte in Aquileja eine neue grössere Versammlung, etwa in Alexandria. Theodosius berief aber eine neue nach Constantinopel (382), welche das Verlangen der Lateiner, nach Rom zu kommen, abwies und sich darauf beschränkte, in einem Synodalbrief an die römische Versammlung (Theodoret 5, 9), an welcher mit Ambrosius und Hieronymus auch Epiphanius von Cypern und Paulinus von Antiochien Theil nahmen, eine orthodoxe Erklärung unter Berufung auf den Tomus der antiochenischen Synode von 378 und die Erklärung der Synode von 381 abzugeben.

Gleichwohl veranlassten die noch fortwogenden Parteibewegungen den Theodosius, die Parteien noch einmal zum Worte kommen zu lassen. Der neue Patriarch von Constantinopel Nektarius muss mit dem novatianischen Bischof Agelius (s. o. S. 276) über die Mittel, die Arianer zu gewinnen, verhandeln, von verschiedenen Seiten, auch von Eunomius [1]), werden Bekenntnisse eingereicht; allein die Entscheidung fällt im orthodoxen Sinne aus. Im Abendlande suchte die Wittwe Valentinians I., Stiefmutter Gratians, Justina, nach des Letzteren frühem Tode als Regentin für ihren unmündigen Sohn Valentinian II. noch den Arianismus, dem sie leidenschaftlich ergeben war, zu halten. Allen Anhängern der Beschlüsse von Ariminum ward (386 s. Cod. Theod. XIII, 1, 3) Freiheit zu gottesdienstlichen Versammlungen zugesagt, alle Widerstrebenden wurden mit schwerer Strafe bedroht. An ihrem Hofe zu Mailand suchten die versprengten arianischen Elemente Zuflucht; aber gerade hier widerstand Ambrosius auf's Zäheste ihren Bemühungen, dem Arianismus Boden zu schaffen, und verweigerte (Ostern 385 und 386) mit Erfolg die Auslieferung einer Basilika an die Arianer; seine Stellung an der Spitze der rechtgläubigen Bevölkerung der Hauptstadt war mächtiger als die der Kaiserin, die dem geistlichen Ansehen des Ambrosius gegenüber sich nicht einmal auf die Soldaten verlassen konnte. Als dann Valentinian II. gegen den Usurpator Maximus die Hilfe des Theodosius gefunden hatte und Justina (388) gestorben war, trat Valentinian II. auf die orthodoxe Seite, und der Arianismus versiegte in der Reichskirche. Nachdem die Befreiung der Kirche durch Constantin zu ihrer staatlichen Anerkennung geführt und sie in Folge dessen zu einer der wichtigsten Reichsinstitutionen geworden war, hatte der lange arianische Streit

[1]) S. bei G. Rettberg, Marcelliana, p. 147 sqq. und Thilo, Bibl. patr. Graec. dogmatica II, 616 sqq.

das unter diesen geschichtlichen Verhältnissen nothwendige Resultat, dass unter den streitenden Parteibekenntnissen nur das Eine als orthodox angesehene Schutz und staatliche Anerkennung erhielt, die mit staatlichen Mitteln geschützte Glaubenseinheit der Kirche durch Unterdrückung der andersgläubigen Parteien, soweit sie sich gottesdienstliche und verfassungsmässige Ausprägung zu geben suchten, gehandhabt wurde, Ketzerei in diesem Sinne ein staatlich verfolgtes Verbrechen wurde. Gratians und Theodosius' Massregeln haben dafür in entscheidender Weise den Grund gelegt.

Der arianische Streit, von der Gottheit Christi ausgehend, aber auch die Gottheit des Geistes hereinziehend, nöthigte zu genauerer Ausbildung der Trinitätslehre in feststehenden Kunstausdrücken. Sohn und Geist, denen ewige Gottheit, aber zugleich ewige hypostatische Selbständigkeit gegenüber dem Vater zugesprochen ward, mussten mit dem Vater so zur Dreiheit (τριάς, trinitas) zusammengefasst werden, dass sowohl die Einheit Gottes als der trinitarische Unterschied behauptet wurde. Nach anfänglichem Schwanken des Sprachgebrauchs setzte sich auf Grund der Erörterungen besonders der drei Kappadocier die Terminologie fest: Ein Wesen (οὐσία, essentia) in drei Subjecten (ὑποστάσεις, personae), wobei das einheitliche Wesen nicht bloss Gattungsbegriff für drei unabhängige Individuen sein soll, die Hypostasen aber auch nicht bloss Modi, sondern selbständige Träger oder Centra aller Allen gemeinsamen göttlichen Eigenschaften, unter je einer besonderen Bestimmtheit (ἀγεννησία des Vaters, γέννησις des Sohns, ἐκπόρευσις des h. Geistes). Dabei hielten die Griechen an einer gewissen Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater; als die oberste zusammenfassende ἀρχή der Gottheit, fest. Erst Augustin (de trinitate s. u.) suchte diese zu beseitigen. Bei streng gefasster Einheit lässt er in jeder Person die ganze Gottheit sein, und zwar so, dass diese Personen als verschiedene innere Relationen der einen Gottheit, die in einem durchaus wechselseitigen Verhältniss zu einander stehen, erscheinen; ein Verhältniss, welches er durch die Analogie mit den verschiedenen Momenten des einheitlichen menschlichen Selbstbewusstseins erläutert.

5. Die origenistischen Streitigkeiten.

Schon frühe hat die Theologie des Origenes (s. S. 225) Anfechtungen erfahren. Bei den Theologen des 4. Jahrhunderts aber war im Ganzen das Gefühl, theologisch auf seinen Schultern zu stehen, noch ein zu mächtiges. Athanasius lässt sich durch den Anschluss des Arius an die eine Seite der origenistischen Gotteslehre und seine Berufung auf den Origenisten Dionysius nicht dazu bestimmen, das Bewusstsein des Zusammenhangs seiner eigenen Anschauung (Lehre von der ewigen Zeugung des Logos) mit der Theologie des grossen Lehrers zu verleugnen. Er glaubt ihn im Wesentlichen in den positiven Lehren für sich zu haben, von denen er unterscheiden will, was der fleissige und gelehrte Mann sonst in der Weise freier Untersuchung vorbringe (de decr. Nic. Syn. c. 27). Mehr noch hatte die orientalische Mittelpartei im arianischen Streite Grund, an den Traditionen des Origenes festzuhalten, wie denn auch ihr Repräsentant Eusebius von Cäsarea in der ganzen

Breite seiner theologischen Erudition seinen Spuren folgt. Aber auch die Hinwendung von dieser Mittelpartei zur entschieden nicänischen Lehre hindert die Kappadocier nicht an der Verehrung des grossen Theologen, dem sie in besonderem Masse ihre Bildung verdankten; und Gregor von Nyssa wie Didymus v. Alex. vertraten bei entschiedener Orthodoxie in der Trinitätslehre noch unbedenklich manche origenistische Sonderlehren, die bereits früher Anstoss erregt hatten. Auch abendländische Kirchenlehrer, Hilarius, Eusebius v. Vercelli, Ambrosius haben aus den Schätzen origenistischer Schrifttheologie geschöpft. Aber gleichzeitig findet jene misstrauische Stimmung gegen Origenes Nahrung, und gerade in dem mächtig aufstrebenden Mönchthum steht fanatischer Hass gegen den Ketzer Origenes, wie er dem Pachomius zugeschrieben wird, neben hoher Verehrung für Origenes und eifrigem Studium seiner Schriften. Unter den Mönchen und Einsiedlern sah Epiphanius die Ketzerei der Origenisten aufspriessen. Und der Geist, welcher in der ganzen Führung des arianischen Streites rasch zur Herrschaft kommt, der Geist des kirchlichen Dogmatismus, nährte die Antipathie gegen die freie Speculation des Origenes, in der ja freilich in so hohem Grade das Evangelium mit fremdartiger Philosophie durchsetzt ist. Der entschiedenste Vertreter dieses Geistes eines kirchlichen Orthodoxismus ist der genannte Epiphanius, gebürtig aus der Nachbarschaft von Eleutheropolis in Palästina; in früher Jugend von dem neuen Geiste des aufstrebenden Mönchthums ergriffen, hat er in Aegypten von Verlockungen der Gnostiker sich losgemacht und durch Auslieferung ihrer Bücher an die Bischöfe die Verweisung von 80 Ketzern aus den Städten herbeigeführt. Mit streng mönchischem Geiste verbindet sich hier der Eifer für die correcte kirchliche Lehrsatzung. Nachdem er fast ein Menschenalter als Abt einem palästinischen Kloster vorgestanden, wurde er (367) Bischof von Constantia (Salamis) auf Cypern. Sein literarischer Eifer galt der Einprägung des orthodoxen Glaubens. Sein Ἀγκυρωτός (374) — der Festgeankerte —, eine Darstellung des orthodoxen Glaubens, zeigt, welche Stücke damals zu demselben gerechnet wurden. Das grosse, sehr weitschweifige und redselige, dabei ausserordentlich unkritische und doch durch die benutzten Quellen für uns sehr werthvolle Werk einer umfassenden Aufführung und Bestreitung aller in der Kirche von Anfang aufgetretenen Irrlehren trägt den Titel Panarion, d. i. Apothekerkiste, in welcher man das Gegengift gegen alles ketzerische Gift finden kann, und zählt 80 Häresien auf. Die ἀνακεφαλαίωσις ist ein kurzer Abriss eben der Ketzereien in etwas veränderter Ordnung. Eine Abhandlung über Maasse und Gewichte in der hl. Schrift (aus dem nur syrisch Erhaltenen ergänzt von Lagarde, Symmikta, 2. Bd. 1880) behandelt ausser den im Titel genannten Dingen noch manches Andere zur biblischen Einleitung. Opp. ed. D. Petavius, 2 voll. Par. 1622, Dindorf, 5 Bde. 1859, Mgr 41—43.

Epiphanius sah in der Lehre des Origenes ganz besonders unheilvolle Ketzerei, die er mit dem ganzen Eifer seiner beschränkten aber ehrlichen Natur bekämpfte. Die Veranlassung dazu bot sich ihm bei einem Besuch in Jerusalem. Hier hatte sich in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts ein Kreis von Männern zusammengefunden, welcher mit gleichem Eifer dem mönchischen Leben und den gelehrten theologischen Studien oblag; er stand mit dem Bischof Johannes von Jerusalem, einem Verehrer des Origenes, in engem Verkehr. Zu diesem Kreise gehörten Rufin aus Aquileja (s. oben S. 382), welcher in Aegypten auch den Origenisten Didymus gehört hatte, und Hieronymus, der eifrigste Samm-

ler von Schriften des Origenes, dem an Gelehrsamkeit und theologischem Wissen näher zu kommen sein Ehrgeiz war. Durch lateinische Uebersetzung seiner Schriften begann er den Origenes im Abendlande mehr bekannt zu machen. Aber nachdem schon einige andere Angriffe ihn vorsichtiger gemacht hatten, kam Epiphanius nach Palästina (394) und predigte gegen die Irrlehren des Origenes. Johannes sah ihn als einen beschränkten Eiferer an, aber bei der Menge stand er im Ansehen grosser Heiligkeit. Er brach mit dem Bischof Johannes und verlangte von Hieronymus und den von ihm geleiteten Mönchen zu Bethlehem das Gleiche. Einen Bruder des Hieronymus, Paulinianus, weihte er, in die Rechte des Johannes eingreifend, selbst zum Presbyter. Hieronymus, um den Ruf seiner Rechtgläubigkeit besorgt, trat auf Epiphanius' Seite und kam dadurch mit seinem bisherigen Freunde Rufin in Spannung. Durch Vermittelung des Bischofs Theophilus von Alexandria wurde zwar in Palästina dieser Streit beigelegt. Aber nach seiner Rückkehr ins Abendland übersetzte Rufin die Apologie des Pamphilus für Origenes (S. 226), warf in der Vorrede Seitenblicke auf dessen Verkleinerer, verwahrte sich aber selbst gegen gewisse Irrlehren des Origenes, besonders hinsichtlich der Trinität und der Auferstehungslehre. Er meinte durch die Annahme, dass Irrlehrer die Schriften des Origenes verfälscht hätten, diesen entlasten zu können. Sodann rechtfertigte er in der Vorrede zu seiner Uebersetzung von Origines de principiis sein Unternehmen und das dabei beobachtete Verfahren, gewisse dogmatisch bedenkliche Aeusserungen des Origenes zu mildern, mit der Berufung auf das ähnliche Verfahren des Hieronymus, der früher Origenes so hoch gelobt habe, nun aber seine Uebersetzungen einzustellen scheine. Hieronymus nahm dies sehr übel, verfasste, um das Verfahren Rufin's blosszustellen, eine wörtliche Uebersetzung jener Hauptschrift des Origenes und suchte auf alle Weise seine origenistische Vergangenheit zu verläugnen. Hieraus entwickelte sich ein sehr gehässiger literarischer Kampf zwischen den beiden alten Freunden (Rufini apologia s. invectivae in Hieron. ll. 2; Hieronymi apologia adv. Ruf. ll. 3, Ml 21). Der römische Bischof Anastasius, von dem jetzt auch gegen die Origenisten sich wendenden Theophilus von Alexandria bestimmt, citirte Rufin, der sich nach Aquileja zurückgezogen hatte, vor seinen Richterstuhl. Rufin aber kam nicht, reichte eine schriftliche Vertheidigung ein, und Anastasius liess die Sache fallen.

Der verschwenderische und herrschsüchtige Theophilus hatte noch 399 sich entschieden gegen den sogenannten Anthropomorphismus erklärt, d. h. er hatte gegen jene populäre Anschauung, welche im schärfsten Gegensatz mit dem Spiritualismus des Origenes Gott einen Körper und eine menschliche Gestalt beilegte, die Lehre vertreten, dass die Gottheit, aber auch sie allein, völlig immateriell zu denken sei; darüber wurde er von den fanatischen, im Rufe grosser Heiligkeit stehenden Mönchen der sketischen Wüste angegriffen und so eingeschüchtert, dass er eine Verurtheilung der Werke des Origenes zusagte. Zugleich benutzte er diesen Stellungswechsel gegen hervorragende origenistische Mönche der nitrischen Berge, namentlich die „4 langen Brüder", welche sich des Presbyter Isidor angenommen hatten, als dieser durch seinen freimüthigen Tadel der bischöflichen Verwaltung sich den Hass des Bischofs zuzog und zu jenen Mönchen floh. Wirklich sprach Theophilus nun die Verdammung des Origenes auf einer Synode zu Alexandria (399) aus, setzte die gleiche Erklärung auf einer sehr stürmischen Versammlung in den nitrischen Bergen durch und erklärte sich in derselben Richtung in dem Osterbrief für das Jahr 401. Hun-

derte von Mönchen wurden von ihm vertrieben, ein grosser Theil wandte sich nach Palästina, wo auch Johannes von Jerusalem sich scheute, sie aufzunehmen; andere, unter ihnen die langen Brüder, kamen nach Constantinopel. Hier stand damals der gefeiertste Redner der griechischen Kirche Johannes, von der Nachwelt Chrysostomus genannt. Er war um 347 zu Antiochia geboren, als Sohn des Magister militum orientis Secundus und der Anthusa, von welcher er seine mächtigsten religiösen Antriebe herleitete. Seine höhere Bildung im Geiste der Zeit hatte er durch den berühmten Rhetor und Sophisten Libanius erhalten, aber von der bereits begonnenen weltlichen Laufbahn eines Rhetors wandte er sich der kirchlichen zu, wurde vom Bischof Meletius von Antiochien unterrichtet, getauft und zum Lector gemacht. Wie so viele hervorragende christliche Zeitgenossen, wurde er dann vom Geist des Mönchthums mächtig ergriffen, lebte Jahre lang zurückgezogen in mönchischer Gemeinschaft, wurde zugleich aber durch Diodor (S. 416) in die theologischen Studien eingeführt. Nachdem er 386 Presbyter geworden war, entwickelte er jene mächtige Predigtthätigkeit, in welcher echt griechische Rhetorik sich doch mit tiefem sittlichen Ernst verband, und wurde dadurch zu einem höchst einflussreichen, populären Seelenführer. Dann hatte ihn der einflussreiche Günstling des Kaisers Arkadius, der Eunuch Eutropius, welcher das Reich beherrschte, zum Bischof von Constantinopel gemacht, und Theophilus von Alexandria hatte ihm dazu die Weihe ertheilen müssen. Er war damit in sehr schwüle Verhältnisse eingetreten. Die Goten standen als gefährliche Freunde im Solde des Kaisers und im Herzen des Reiches. Ihr Anführer Gainas war der erste Heerführer des östlichen Reichs. In Kleinasien drohte ein gefährlicher Aufstand des Goten Tribigild. Gainas benutzte die drohende Lage, um den Sturz des verhassten Eutropius herbeizuführen, überdies aber den Kaiser zur Entlassung seiner tüchtigsten Staatsmänner zu nöthigen. Jetzt forderte er für die gotischen Arianer eine Kirche in Constantinopel, ein Ansinnen, dem Chrysostomus aufs Entschiedenste widerstrebte. Nur durch eine unerwartete Wendung wurde Constantinopel davor bewahrt, eine Beute der Goten zu werden. Dem Eutropius gegenüber hatte Chrysostomus das sogenannte Asylrecht der Kirche (S. 332) vertreten. Eutropius erwirkte ein Gesetz, welches den Kirchen dieses Recht entziehen sollte, musste aber selbst, als gegen ihn der allgemeine Sturm losbrach, zum Altar seine Zuflucht nehmen. In kirchlicher Beziehung war Chrysostomus genöthigt gewesen, sich nicht wenig Feinde zu machen. Auf den Synoden zu Constantinopel (400) und zu Ephesus hatte er eine Anzahl Bischöfe ihres Amtes entsetzt und einen neuen Bischof eingesetzt. Jetzt wandten sich jene ägyptischen Mönche an ihn, er nahm sie auf (401) und verwandte sich für sie bei Theophilus, respectirte jedoch inzwischen ihre Excommunication durch denselben. Die Mönche gewannen die Kaiserin Eudoxia für ihre Sache, und durch sie bestimmt, forderte Arkadius den Theophilus zur Verantwortung nach Constantinopel. Dieser aber setzte jetzt alle Hebel in Bewegung; den alten Epiphanius, den er schon zu einer ausdrücklichen Verdammung des Origenes bestimmt hatte (401), forderte er auf, nach Constantinopel zu gehen, um auch dort den in Schutz genommenen Origenes mit zu bekämpfen. Er kam wirklich in seinem Eifer nach der Hauptstadt, hier aber gingen ihm die Augen auf über die unlautern Ränke des Theophilus, er kehrte dem Hof den Rücken, starb aber auf dem Heimwege. Theophilus aber wusste alle mit dem christlichen Ernst des Chrysostomus unzufriedenen Elemente des Klerus und des Hofes auf seine Seite zu ziehen; auch

die Kaiserin war durch den strengen Sittenprediger verletzt. So erschien Theophilus nach einigem Zögern (403) nicht als Angeklagter, sondern als Richter und hielt, da er die hauptstädtische Bevölkerung fürchtete, auf dem kaiserlichen Landgute bei Chalcedon, „die Eiche“ genannt, eine Synode ab (Syn. ad. quercum). Chrysostomus verweigerte es, sich dieser ihm feindlichen Synode zu stellen, und wurde, auf Grund von allerlei Anklagen gegen seine Amtsführung, welche von ihm feindlichen Klerikern und Mönchen vorgebracht wurden, abgesetzt. Dem Kaiser wurde dabei anheimgegeben, ihn zu verbannen, da man ihm auch Majestätsbeleidigung vorwarf. Die Sache der origenistischen Mönche kam dabei gar nicht in Betracht. Die Unruhe der Hauptstadt, vermehrt durch ein eintretendes Erdbeben, welches die Kaiserin in Schrecken setzte, veranlasste zwar nach wenigen Tagen die Zurückrufung des bereits auf dem Wege in die Verbannung Befindlichen. Chrysostomus kehrte im Triumph zurück und Theophilus floh nach Alexandria. Aber die von Chrysostomus geforderte Rehabilitirung durch eine Synode verzögerte sich, und das Volk drängte ihn, sofort sein Amt wieder aufzunehmen. Die Vorgänge bei der Errichtung einer silbernen Gedenksäule für die Kaiserin veranlassten Aeusserungen des Chrysostomus, welche aufs Neue den Zorn derselben erregten. Theophilus setzte seine Ränke fort, eine neue Versammlung erklärte Chrysostomus für abgesetzt, weil er ohne restituirt zu sein, sein Amt wieder aufgenommen (nach Canon 12 der Syn. v. Antiochia von 341). Während der Ostervigilie (404) wurde Chrysostomus aufgehoben, nach Nicäa, dann weiter nach Kukusus an der armenisch-isaurischen Grenze geschafft. Von hier aus blieb er in lebhaftem schriftlichen Verkehr mit dem ihm treuen Theile der Gemeinde und wirkte für Mission unter Persern und Goten. Innocenz I. von Rom erkannte seine Rechtgläubigkeit an und forderte, unterstützt vom Kaiser Honorius, seine Rückkehr. Aber Chrysostomus wurde noch weiter nach Pityus am schwarzen Meere verwiesen, erlag unterwegs der Krankheit und den Strapazen und starb mit den Worten: „Gott sei Dank für Alles“ (407). In Constantinopel hielt sich die Gemeinde der Johanniten getrennt. Der zweite Nachfolger des Chrysostomus, Attikus, nahm zwar, gedrängt durch Innocenz, den getilgten Namen des Chrysostomus wieder in die Kirchentafeln auf, aber die Spaltung hörte völlig erst auf, als der Patriarch Proklus, der Nachfolger des Nestorius, die Gebeine des Chrysostomus nach Constantinopel bringen liess (438), und der Kaiser Theodosius II., nach fussfälliger Abbitte, sie in der kaiserlichen Gruft beisetzen liess.

6. Die griechische Theologie vom Ausgang des arianischen Streites bis Ende der Periode.

1. Chrysostomus kommt in dem geschilderten hässlichen Streit nur als der vom Hierarchen von Alexandria gehasste Inhaber des Stuhls von Constantinopel in Betracht, nicht nach Seite seiner theologischen Richtung. Seine theologische Bildung ist vielmehr die antiochenische. Seine Bedeutung liegt weniger auf dem Gebiete der Dogmatik, obwohl er auch an der dogmatischen Polemik sich betheiligt (s. die 12 Homilien gegen die Anomäer, de incomprehensibili), als dem der kirchlichen Kanzelberedsamkeit; von grosser Wirkung waren z. B. seine Predigten de statuis ad popul. Antiochiae, von ihm als Presbyter in Antiochien gehalten, als das Volk, gereizt durch grossen Steuerdruck, sich zur Umstürzung der Bildsäulen des Kaisers Theodosius und seiner Familie (387) hinreissen liess und desshalb schwere Strafen drohten, um deren Abwendung

der damalige Bischof Flavian von Antiochien sich mit Erfolg bemühte. Viele Homilien erstrecken sich als fortlaufende Schriftauslegungen über einen grossen Theil von biblischen Büchern, in welchen antiochenische Schriftauslegung eine moderirte kirchliche Anwendung findet, d. h. ohne die Allegorie im Dienste der Dogmatik ganz zu verschmähen; sie laufen in der Regel in moralische Nutzanwendung aus. Daneben auch einige eigentliche Commentare. Die 6 Bücher περὶ ἱεροσύνης in Form eines Dialogs des Chrysostomus mit seinem Jugendfreunde Basilius (nicht dem beinahe 20 Jahre älteren Kappadocier) zur Rechtfertigung dessen, dass er sich selbst dem Priesterthum (Bischofsamt) entzogen hatte, während er durch eine List den Basilius bewogen hatte, dasselbe über sich zu nehmen. Die Schrift streicht die hohe geistliche Würde des Priesterthums heraus, welches die höchsten Anforderungen der Reinheit und Heiligkeit an die Darbringer des heiligen Opfers stelle und Weisheit der Seelenbehandlung und Hingebung für alle, Weltkenntniss und volle Beherrschung des Worts, geistliche Beredtsamkeit fordere. Einzelausgaben von Bengel, 1725. Lps. 1825. 1865 gr. c. notis ed Leo Lps. 1834. Oft ins Deutsche übersetzt, z. B. von Scholz, Mgdb. 1847. Hans, Tüb. 1868. Tractate zur Empfehlung und Vertheidigung des Mönchslebens und der asket. Auffassung des Christenthums. Opp. ed Montfaucon, 13 Bde. Par. 1718. Mgr. 43—64. Opp. praestantiss. ed Lommler Rudolph. 1840. A. Neander, Chrys. 3. A. 1848. Böhringer 2. A. IX. Th. Förster, Chr. u. s. Verh. zur antioch. Schule 1869. Funk ThQ 1875.

In wissenschaftlicher und gelehrter Beziehung erreicht die antiochenische Schule ihren Höhepunkt in Theodorus, geboren zu Antiochien, rhetorisch gebildet durch Libanius, theologisch durch Diodor (s. o.), zugleich unter dem Einfluss von dessen etwas älterem Schüler Johannes (Chrysostomus), welcher den zur weltlichen Laufbahn sich neigenden bei den kirchlichen Aufgaben und dem asketischen Ideale festhielt (Chrysostomus, ad Theodorum lapsum.). In Antiochien zum Presbyter geweiht, ging er dann nach Tarsus zu Diodor und wurde endlich Bischof zu Mopsvestia in Cilicia II, wo er 428 oder 429 starb. Von seinen über den grössten Theil der heiligen Schrift sich erstreckenden Commentaren ist der zu den kleinen Propheten griechisch erhalten, in lateinischer Uebersetzung der zu den Briefen Pauli (mit Ausnahme von Rom und Cor) unter dem falschen Namen des Hilarius (bei Pitra Spic. Solenn. I, 49 sqq. S. Jacobi, die hallischen Programme 1855—1860 und besonders Swete, Theodori in ep. Pauli comm. 2 voll. Cambridge 1880. 82); zahlreiche Fragmente in den Catenen, besonders zum Römerbrief. Vieles wird noch in syrischer Uebersetzung oder Bearbeitung zu finden sein (Ueber den Psalmencommentar s. Bäthgen in ZAT 5, 53 ff.; 4, 261 ff.; 7, 1 ff.). Auch dieses antiochenische Schriftstudium ist wesentlich hellenischer Art, ruhend auf d. LXX, bei Theodor selbst mit Geringschätzung der syrischen Bibelübersetzung. Theodor hat über Allegorie und Geschichte gegen Origenes geschrieben (vgl. oben S. 398), ohne Zweifel im Sinne des Diodor von Tarsus. Grammatisch-historische Erklärung und Beachtung des zeitlichen Horizonts der Schriftsteller, auch wo in der Prophetie die ihr innewohnende Typik anerkannt wird, und anderseits freieres Urtheil über den Kanon und den Werth einzelner Bücher, das sind die hervortretenden Vorzüge dieser Exegese. — Theodor hat mit Theophilus von Alexandria noch in ungestörtem Verhältniss gestanden und seinem Nachfolger Cyrill noch seine Erklärung zum Hiob zugesandt; aber in seiner Bekämpfung des Apollinaris und Eunomius (15 Bücher noch in Antiochia von ihm verfasst) wie in der 30 Jahre

späteren Schrift gegen Apollinaris (beide bis auf Fragmente verloren) die christologische Ansicht ausgeprägt, welche den scharfen Gegensatz gegen die neualexandrinische Richtung in sich barg; ebenso hat seine Schrift πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους (Inhaltsangabe bei Phot. Bibl. c. 177) Front gemacht gegen Hieronymus als Vertheidiger der augustinischen Erbsündenlehre. — Opp. Mgr. 66. Sachau, Th. Mopsv. fragmenta Syr. Lps. 1869, Bäthgen a. a. O. — Fritzsche, De Theod. M. vita et scriptis 1836. H. Kihn, Th. v. M. und Iunilius Afr. als Exegeten 1880. RE 15, 395. — Ein Bruder Theodors, Polychronius, Bischof von Apamea, ist nach den in den Catenen erhaltenen Fragmenten ein hervorragender Vertreter antiochenischer Schriftauslegung gewesen, hat Commentare zum Hiob, Daniel, Ezechiel geschrieben, und gegenüber der herrschenden kirchlichen Auffassung, wie sie Apollinaris vertrat, die geschichtliche Beziehung des Antichrist im Daniel auf Antiochus Epiphanes festgehalten. S. Mgr. 101. Bardenhewer, Polychr. 1879.

Der antiochenischen Schule verdankt endlich auch Theodoret seine gelehrte Bildung. Als Knabe aufgewachsen in der Verehrung frommer Asketen, dann in einem Kloster in der Nähe Antiochiens erzogen, ergriff er die kirchliche Laufbahn, auf welcher er vom Lector aufstieg und um 423 Bischof von Kyros oder Kyrrhos in der euphratensischen Kirchenprovinz, einem sehr ausgedehnten, aber armen Sprengel, wurde. Allerlei ketzerische Gemeinschaften hat er in dieser östlichen Gegend bekämpft, insbesondere marcionitische (vgl. S. 183). Ein sehr gelehrter und vielseitiger Theolog, dessen Commentare zu den Propheten, den Psalmen und dem Hohenlied, sowie zu sämmtlichen paulinischen Briefen (einschliesslich des Hebräerbriefs) das vornehmste exegetische Erbe der griechischen Kirche bilden. An die Commentare, welche die Frucht der antiochenischen Schulung zeigen, aber dem vorherrschenden kirchlichen Geist sehr wesentliche Zugeständnisse machen, die ihn von seinem grossen Vorgänger Theodor wieder entfernen, schliessen sich auch die ziemlich späten Quaestiones in Octateuchum und in Reg. et Chronic., Erörterungen einzelner exegetisch-dogmatischer Fragen. Seine Kirchengeschichte s. oben S. 7 und 309, seine historia religiosa S. 371. In seiner häreseologischen Schrift haeret. fab. comp. (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) stellt das 5. Buch aller häretischen Lehre den gesammten Bestand der kirchlichen Lehre gegenüber. Die Apologie des Christenthums (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, de curandis graecorum affectibus) und die 10 Reden über die Vorsehung (περὶ προνοίας) zeigen beide, in wie hohem Grade die christlich-kirchliche Theologie bei allem Gegensatz gegen hellenische Weisheit selbst auf dem Boden griechischer religiöser Philosophie steht. In die kirchliche dogmatische Polemik gehören die Widerlegung der 12 Anathematismen Cyrills und die drei Dialoge unter dem Titel: Ἐρανιστὴς ἢ Πολύμορφος, worin die bekämpfte alexandrinische Dogmatik Cyrills als aus verschiedenen Ketzereien zusammengebettelte Irrlehre dargestellt wird, vor Allem freilich als aufgewärmter Apollinarismus. — Zahlreiche geschichtlich werthvolle Briefe. Opp. ed. J. Sirmond, 4 Bde. Par. 1642, mit einem Auctarium J. Garniers 1684 — ed. Schulze et Nösselt, Halle 1769 ff., 5 Bde. Mgr. 80—84. Ueber Theod. Garnier im 5. Bde. der hall. A. E. Binder, Études sur Théod. Gen. 1844. Specht, Theod. v. Mopsv. und Theodoret München 1871.

Eine Mittelstellung nimmt Isidor von Pelusium ein, Presbyter und Abt eines Klosters bei Pelusium an der östlichen Hauptmündung des Nil († um 435), insofern er einerseits Johannes Chrysostomus sehr hoch hielt, und in seiner

Schriftbehandlung Einwirkung antiochenischer Grundsätze zeigt, ohne sie consequent durchzuführen, und anderseits in dogmatischer Beziehung der in seiner Nähe herrschenden Orthodoxie des Cyrill sich anschloss, über welchen ihn freilich die Lauterkeit der geistlichen Gesinnung vortheilhaft erhebt. Seine zahlreichen Briefe (ungefähr 2000), theils seelsorgerischen, theils exegetischen Inhalts (Erörterungen einzelner exegetischer Fragen) nach Billius, Rittershusius von A. Schott vollständig herausg.: Is. Pel. de interpretatione divinae scripturae epp. libri 5, Par. 1638 Mgr. 78. H. A. Niemeyer, De Is. Pel. scriptis et doctr. 1825. RE 7, 361.

2. Der antiochenischen Richtung tritt jetzt in den christologischen Kämpfen eine neualexandrinische gegenüber, deren Hauptvertreter der Bischof Cyrill von Alexandria ist, der Neffe und Nachfolger des Theophilus, von dem er auch erzogen worden ist, und dem er an fanatischer kirchlicher Herrsch- und Ränkesucht gleicht. An der Spitze des alexandrinischen Pöbels hat er die Juden gewaltsam aus Alexandria vertrieben. In den daraus entstandenen Misshelligkeiten zwischen ihm und dem Präfekten Orestes ist dieser von dem Mönchspöbel auf Cyrills Seite durch Steinwürfe verletzt, und die Philosophin Hypathia, weil sie auf Orestes' Seite zu stehen schien, scheusslich ermordet worden (Socr. 7, 15). Seine Schrift gegen Julian s. S. 316. Als Theologe hat er eine angesehene Schrift über die Dreieinigkeit geschrieben, sein Hauptwerk gegen Nestorius (5 Bücher), Commentare, welche das Schriftwort vermittelst der allegorischen Methode ganz in den Dienst der speculativen Dogmatik ziehen. Seine 17 Bücher über „die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" deuten in demselben Sinne das mosaische Gesetz spielend aus, wie auch die sogen. Γλαφυρά Cabinettsstücke solcher Auslegung sind. Seine Festreden (λόγοι ἑορταστικοί) bei Ankündigung des Osterfestes ergehen sich über kirchliche Zeitfragen. Eine kleine Schrift an die Anthropomorphiten (S. 424) bespricht ausser der durch den Titel bezeichneten noch andere in Mönchskreisen bewegte Fragen. Opp. ed. Aubert, 7 Bde. Par. 1638. Mgr. 66—77. Kopallik, Cyr. v. Al. Mainz 1881.

Neben den beiden in den kirchlichen Kämpfen hervortretenden Richtungen (antiochenische und alexandrinische) machen sich noch zwei andere Strömungen bemerklich, nämlich

3. die der mönchischen Mystik, der geistlichen auf die inneren Seelenzustände gerichteten Contemplation, welche das wesentliche Complement zur Askese bildet. Frühester literarischer Repräsentant dieser in der Folgezeit ausserordentlich fruchtbaren Mönchsmystik ist der sog. ältere Makarius (s. S. 375) aus Oberägypten, angeblich ein Schüler des heiligen Antonius, Mönch und dann Presbyter und Vorsteher der zahlreichen Mönche in der sketischen Wüste, die er ein halbes Jahrhundert bis zu seinem Tode (391) geleitet haben soll, zugleich ein Bekenner des nicänischen Glaubens, um desswillen er unter Valens eine Zeit lang vertrieben wurde. Er gilt, mit welchem Rechte muss dahingestellt bleiben, als der Verfasser von 50 Homilien (ed. Pritius, Lps. 1698, deutsch von G. Arnold, Ein Denkmal des alten Christenthums, Goslar 1702) sowie einiger anderer Stücke (Floss, Mac. Aegypt. epistolae, homiliar. loci, preces, Col. 1851; die sog. opuscula ascetica sind spätere Compilationen aus den Homilien). Die griechische Freiheitslehre wird hier durchbrochen von der mystischen Betonung menschlicher Ohnmacht und Unzulänglichkeit, welche nur von Gott empfangen kann, und insofern liegt hier eine gewisse Annäherung an augustinische Gnadenlehre, aber sie geht unbefangen Hand in Hand mit

jener pelagianisirenden Freiheitslehre. Opp. Mgr. 34. S. Lindner, symbolae ad hist. theol. myst. De Macario. Lps. 1846. Förster in JdTh 1873, 439 ff. — Dies gilt auch von Marcus Eremita, Mönch in der sketischen Wüste um 400, in dessen 9 Tractaten (bei Gall. VIII, Mgr. 65) man Reformatorisches (Ficker in ZhTh 1868) und Pelagianisches friedlich neben einander finden kann. Die sententiöse Form der Aussprüche zeigt sich hier, welche überhaupt in der contemplativen Mönchsmoral beliebt wird. So in den Schriften des Evagrius Ponticus, eines Verehrers des Origenes, der unter dem Einfluss der 3 grossen Kappadocier sich gebildet hatte, dann im Umgang mit den beiden Makarius lebte. Gennadius, wie schon Rufin, übersetzte Schriften von ihm, welche den Mönchen nützlich seien. Gall. VII, 551 ff. Mgr. 40. — Wie schon hier zum Theil, so noch mehr in den Sentenzen des heiligen Nilus blickt auch der klassisch philosophische Hintergrund dieser ganzen asketisch-contemplativen Denkweise durch. Den höheren Gesellschaftskreisen der Hauptstadt Constantinopel entstammend, hat dieser Schüler, Freund und Verehrer des Chrysostomus eine hohe weltliche Stellung und eine mit zwei Kindern gesegnete Ehe aufgegeben, hat Frau und Tochter einem ägyptischen Kloster übergeben, um selbst mit seinem Sohn (wie viele Andere thaten) als Anachoret am Berge Sinai zu leben, etwa von 420 bis 440. In seinen Briefen (von denen viele mehr Sentenzen oder Excerpte sind, die nur uneigentlich jenen Namen tragen) und paränetischen Schriften wird das mönchische Leben als die wahre Philosophie Christi, die den Menschen ganz und allein haben will, und die Weltvergessenheit als das Mittel für die Freiheit der Seele und die Vereinigung mit Gott gepriesen, aber auch das Zerrbild des handwerksmässigen ordinären Mönchthums, das aus der Gottseligkeit ein Gewerbe macht, und die Gesinnung, welche in ihm nur Entziehung von den bürgerlichen Verpflichtungen oder Befriedigung der Eitelkeit sucht, offen gerügt; die Gefahren der asketischen Ueberspannung und die besondern Versuchungen, denen der Mönch vergeblich durch Weltflucht sich zu entziehen meint, werden nüchtern ins Auge gefasst, anderseits auch die in den grossen betriebsamen Mönchsgesellschaften sich von selbst einstellende neue Art von weltlicher Vielgeschäftigkeit. Opp. Mgr. 73.

4. Andere Nebenströmungen sind die durch christliche Philosophen repräsentirte. Nemesius, Bischof von Emisa in Phönicien, steht in der Art seiner Philosophie, wie auch der Zeit nach, den drei Kappadociern, insbesondere Gregor von Nyssa, nah, acceptirt die kirchlichen Lehren der Trinität und Menschwerdung, wendet sein Interesse aber mehr den neutraleren Fragen der philosophischen Anthropologie über das Wesen des Menschen, Verhältniss der Seele zum Leibe, über die einzelnen Seelenvermögen u. s. w., über Freiheit und Vorsehung, zu und zeigt neben den platonischen Einflüssen in der Hinwendung zu empirischer Naturbetrachtung eine stärkere Einwirkung auch des Aristoteles. Nem. de natura hominis ed. Matthaei, Hal. 1802 Mgr. 40. S. Huber, Philos. der K.-V. 1859, 321 ff.

Synesius von Cyrene, geb. um 370 aus vornehmer hellenischer Familie, zu Alexandria in Poesie, Rhetorik und Philosophie gebildet, mit Hypatia befreundet, hat in der libyschen Pentapolis (Cyrenaica) in vornehmer Musse gelebt, im Interesse der Provinz eine Gesandtschaft der fünf Städte nach Constantinopel geführt (397 oder 398), vor Kaiser Arkadius eine Rede über das Königthum gehalten, in der Hauptstadt sehr schwüle Zeiten miterlebt (s. Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας, griech. und deutsch von Krabinger 1835), und hat in schöngeistiger

Production nach Art der Sophisten und zugleich in seinen Hymnen neuplatonischer religiös-mystischer Contemplation gelebt, ist aber dann unter starkem Widerstreben seiner ästhetisch-beschaulichen Natur durch den Bischof Theophilus von Antiochien für die Kirche gewonnen und zum Bischof von Ptolemais gemacht worden. Seine neuplatonisch gefärbte poetisch-religiöse Speculation wurde hier die Brücke; er hat dabei seine dogmatische Incorrectheit offen eingestanden, aber auch das Gefühl eines inneren Zwiespaltes und einer der philosophischen Musse höchst lästigen Belastung durch die bischöflichen Geschäfte nicht loswerden können; † um 414. Die Mehrzahl seiner Werke steht ausserhalb der kirchlichen Sphäre. Neben den Hymnen (am besten in W. Christ et Paranikas Anthologia graeca carminum christ. Lps. 1871) sind seine Briefe kirchenhistorisch wichtig. Opp. ed. Petav. (1612) 1633, Krabinger (unvollendet) 1850. Mgr. 66. R. Volkmann, Syn. v. Cyr. 1869. Anderes s. RE 15, 112 ff.

Wenn bei Synesius neuplatonische Ideen und kirchliches Christenthum nur locker aneinander gebunden sind, und wenn neuplatonische Ideen in den kirchlichen Theologen wie Basilius, Greg. Naz. u. A. im kirchlich-positiven Geiste verarbeitet, aber auch von demselben beherrscht sind, so zeigen die den Namen des Dionysius Areopagita tragenden Schriften (De hierarchia coelesti, de hier. ecclesiastica, de divinis hominibus, de mystica theologia; ausserdem 12 Briefe, Ausg. von Corderius Antw. 1634 u. ö., Mgr. 3 und 4. Deutsch: L. G. V. Engelhardt, Die angebl. Schriften des Dion. Ar. Sulzb. 1823) eine völlige Durchdringung des kirchlichen Christenthums mit neuplatonischen Ideen und Umsetzung desselben in mystische Philosophie und Mysteriosophie. Durch Abstraction von allen positiven Bestimmungen wird zum höchsten bestimmungslosen Ueberseienden als dem Wesen aller Wesen aufgestiegen (apophatische Theologie), das sich nur der mystischen Versenkung ins Namenlose erschliesst, durch fortgehende Setzung aber positiver, damit aber auch verendlichender Aussagen (kataphatische Theologie) entfaltet es sich zur unendlichen Vielheit der herabsteigenden Kette von Wesen, die am Sein theilhaben, und in denen das Namenlose zum Allnamigen, das Ueberseiende zum Sein in Allem Sein wird. In dieser neuplatonischen Emanation aller Wesen aus der Quelle der Gottheit ist auch der christlichen Trinität eine Stelle eingeräumt. In der „himmlischen Hierarchie" der höheren Geisteswelt vollzieht sich die absteigende Offenbarung und Erleuchtung, und anderseits die Vermittelung für das stufenmässige Aufsteigen der je niedereren Wesen zur Einung mit Gott. Aber mit dieser allgemeinen philosophischen Anschauung verknüpft sich die Idee der Menschwerdung des Logos als des Herabsteigens des Göttlichen in die menschliche Sphäre zur Vergottung der Menschheit. Alle Heilswirkung für den Einzelnen ist aber gegebunden an die Vermittelung der kirchlichen Hierarchie und ihrer Weihen, welche unter den Gesichtspunkt der reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Mysterien gefasst werden. — Diese Schriften werden zuerst namhaft gemacht auf einer kirchlichen Versammlung zu Justinians Zeit (disputatio cum Severanis, 533 oder 531, s. u.), und wurden früh als Werke des von Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius (AG. 17, 34) angesehen. Ihre Entstehung wird neuerlich von Vielen dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts zugewiesen, dürfte aber wohl schon dem Ausgang des 4. Jahrhunderts angehören. Dem Verfasser selbst aber (nach ep. 7, 3 einem Dionysius) hat die Absicht, seine Schriften als Erzeugnisse jenes apostolischen Areopagiten auszugeben, sicher fern gelegen; was den Schein einer solchen Entstehung in paulinischem Kreise erzeugen konnte,

ist vielleicht hinterher durch Interpellation noch verstärkt worden. S. F. Hipler, Dion. d. Areop. 1861. E. Böhmer, D. Ar. in Giesebrecht's und Böhmer's Zeitschrift: Damaris 1864, 2; Nolte, ThQ 1868. J. Dräseke, Dionysiaka, ZwTh 1882, 300 ff. Vgl. Pitra, Analecta sacra III und dazu Loofs, ThLZ 1884 Col. 554 f. Anderes RE 3, 616. — Zu der Frage über den von Dionysius verehrten Lehrer Hierotheus: Frothingham, Stephan Bar Sudaili, the Syr. Mystic and the book of Hierotheos 1886, vgl. Bäthgen, ThLZ 1887 Nr. 10. — A. Harnack, DG II, 426.

5. Die Anwendung der überlieferten Formen griechischer Dichtkunst auch auf christliche Stoffe zeigte sich schon bei den auf besondere Veranlassung hervortretenden Versuchen des Apollinaris (S. 413). Ebenso hat um 400 Nonnus aus Panopolis, welcher in seinen Dionysiaka mit ebensoviel Fleiss und antiquarischer Gelehrsamkeit als rhetorischer Künstelei den mythologischen Stoff behandelte, in seiner Paraphrase des Evangeliums Johannis die evangelische Geschichte in Hexameter gebracht (Ausg. von Passow 1834, Marcellus, Par. 1861, Scheindler, Lpz. 1881). Der zahlreichen poetischen Leistungen des Gregor von Nazianz ist oben (S. 415) gedacht. Das in seinen Werken abgedruckte Gedicht Χριστὸς πάσχων will Dräseke dem Apollinaris zuschreiben (Jpr. Th 1884) während Andere es in viel spätere Zeit setzen (J. J. Brambs, de auctor. tragoediae Χρ. π. Eichst. 1883). Des Synesius Hymnen stehen an der Grenze des Christlichen. — Die berühmte classisch gebildete Athenerin Athenais, welche, zur Gemahlin Theodosius' II erhoben, als Kaiserin das Christenthum und den Namen Eudokia annahm, zuletzt im heiligen Lande in Zurückgezogenheit als Freundin der Monophysiten lebte, hat poetische Paraphrasen des Octateuchs verfasst und die christliche Legende von Cyprian von Antiochia und der heiligen Justina in Hexametern besungen (das Erhaltene und von Bandurini Veröffentlichte s. bei Mgr. 85). — Die Ὁμηροκέντρα (oder -κέντρωνες), aus ganzen und halben Homerversen zusammengesetzten Darstellungen der heiligen Geschichte, welche jedenfalls ungefähr ihrer Zeit angehören, hat man ihr ebenfalls zugeschrieben.

Ganz vom christlich-kirchlichen Geiste angeeignet, populär umgebildet und in ganz andere Bahnen als die der antiken Metrik geleitet, erscheint dann die griechische Poesie in den liturgischen Gesängen und Hymnen (s. Gesch. des Gottesdienstes).

6. Auf dem syrischen Sprachgebiet setzt sich die Productivität kirchlicher Poesie oder poetisch geformter Theologie nach dem grossen Vorbilde Ephraem's fort; und zwar sowohl in kirchlichen Reden und Abhandlungen, als in Hymnen und liturgischen Recitationen. Vertreter sind Cyrillonas, im nördlichen Mesopotamien (um 400), Isaak von Antiochien in Edessa, dann Antiochien († um 460), Jakob von Sarug, gestorben als Bischof von Batnan (Batnae) um 519, dessen Homilien und Predigten im syrischen Gottesdienst gelesen wurden; sein Lobgedicht auf die Mutter Gottes zeigt ihn bereits als Gegner des chalced. Concils, also in der Richtung, welche bereits Rabulas von Edessa († 433) eingeschlagen hatte (s. u. Nr. 7). S. Proben bei Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Kempten 1872, und Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter. Ebd. 1874.

7. Seit der Zeit des Chalcedonensischen Concils bewegt sich die griechische Theologie im Ganzen in den festgelegten Bahnen, wobei durch den Geist der kirchlichen Streitigkeiten die dialectische Virtuosität gefördert und

im Zusammenhang hiermit der Einfluss aristotelischer Philosophie vermehrt wird, originale und bahnbrechende Leistungen aber im Ganzen seltener auftreten. Der fortgehende Einfluss der neuplatonischen, in Alexandrien und Athen gepflegten Philosophie führt zu fortgehenden Bemühungen des christlichen Glaubens, sich mit den in die allgemeine Zeitbildung eindringenden philosophischen Vorstellungen auseinanderzusetzen. Aeneas von Gaza, Schüler des Neuplatonikers Hierokles und Rhetor zu Alexandria, schrieb um 487 den Dialog Theophrastos, gegen die Lehren von der Ewigkeit der Welt und der Präexistenz der Seelen, und für die Auferstehung des Leibes. Zacharias Scholasticus oder Rhetor, ebenfalls in Alexandria unter dem Philosophen Ammonius Hermeae, dann in der Rechtsschule zu Berytus gebildet, später Bischof von Mitylene auf Lesbos, welcher an dem Concil von Constantinopel 536 (S. 448) theilnahm, verfasste unter dem Titel Ammonius einen Dialog über die Lehre, dass die Welt nicht gleich ewig sei mit Gott, sondern dessen Werk und Schöpfung. Der Dialog des letztgenannten von Tarinus hinter der Philokalie des Orig. hrsgg. 1619, die Beider ed. Boissonade, Par. 1836 Mgr. 85.

Unter den monophysitischen Streitigkeiten ragen als theologisch bedeutende Führer besonders Severus von Antiochien und Xenajas aus Tahal in Persien, mit griechischem Namen Philoxenus genannt, Bischof von Mabug (Hierapolis) in Euphratesia, von dem die sog. philoxenianische syrische Uebersetzung des N. T. den Namen trägt (von ihrem Verfasser Polykarp dem Philoxenus gewidmet), hervor. Letzterer hat eine Anzahl Schriften über Trinität und Menschwerdung geschrieben (Fragmente bei Assemani, Biblioth. orient. II 25 ff.). Der bedeutendste Dogmatiker und Polemiker im Sinne der chalcedonischen, aber im Geiste des Cyrill v. Alex. aufgefassten Orthodoxie ist Leontius von Byzanz, einer jener scythischen Mönche, welche 519 in Constantinopel und Rom für die sog. theopaschitische Formel wirkten. Leontius, ein Verwandter des byzantinischen Comes Vitalian, lebte nachher unter den Mönchen bei Jerusalem (daher auch Leontius Hierosolymitanus), von denen er zu der Collatio cum Severianis 533 oder 531, wie auch zu der Synode von Constantinopolis 536 deputirt wurde. Er schrieb 3 Bücher gegen Nestorius und Eutyches, weitere 7 Bücher gegen Nestorius, eine Schrift gegen die Monophysiten und mehrere andere, sämmtlich in die monophysitischen Streitigkeiten einschlagende Schriften. Auf ihn ist auch der Inhalt der Schrift De sectis (eigentlich Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζ. σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου), welche erst nach seinem Tode, frühestens Ende des 6. Jahrhunderts zusammengestellt ist, zurückzuführen. Leontius zeigt, wie das fortgesetzte gesteigerte Interesse an der dialectischen Entwickelung des Dogma den Einflüssen des Aristoteles ein wachsendes Gewicht gibt. Opp. Mgr. 86. — Fr. Loofs, Leont. v. Byz. I. 1887 (Texte und Unters. von Gebhardt und Harnack III, 1 und 2), vgl. ThLZ 1887, col. 336 ff. — Dasselbe Uebergewicht des Aristoteles zeigt sich bei dem gelehrten und vielseitigen Johannes Philoponus (ματαιόπονος nennt ihn Phot. c. 55 wegen seiner Bekämpfung des Chalced. Concils); gleich dem Zacharias Scholasticus ein Schüler des alexandrinischen Philosophen Ammonius Hermeae, hat er an den monophysitischen Kämpfen zu Justinians (und Justins) Zeit lebhaften Antheil genommen. Von der christologischen Frage aus ist er durch die Fassung der Terminologie der Natur und Hypostase zu Folgerungen hinsichtlich der Trinität gekommen, welche ihm als Tritheismus ausgelegt wurden; Joh. Ascusnages u. A. folgten ihm hierin. Ausser seinen rein philosophischen Schriften hat er eine (bis auf Fragmente ver-

lorene) Schrift Διαιτητής ἢ περὶ ἑνώσεως verfasst, gegen den Neuplatoniker Proklus die christliche Schöpfungslehre philosophisch vertheidigt in der Schrift De aeternitate mundi, einen ausführlichen Commentar zur mosaischen Schöpfungslehre (περὶ κοσμοποιΐας) und eine der Orthodoxie anstössige Schrift über die Auferstehung geschrieben. Gallandi XII. — Trechsel in StKr. 1835. A. Nauck in Ersch u. Gruber's Encycl.

7. Die christologischen Bewegungen.

Literatur: Die Dogmengeschichten. — F. Chr. Baur, G. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung I. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi II, 24 ff. Hefele, Conciliengeschichte, 2. A. 2. u. 3. Bd. Walchs Ketzergeschichte, Bd. 5—7.

I. Bis zum Ausgang des Nestorianischen Streites.

Quellen: Die Schriften des Apollinaris (S. 412), Gregor Nyss. (S. 415) und der unter Nr. 6 genannten Cyrill Al., Theodor. Mopsv. und Theodoret u. A. Die Reste der zahlreichen Schriften des Nestorius, lateinisch bei Marius Mercator (ed. Baluz. 1684. Gall. VIII. Ml. 48) und in den Concilienacten (Mansi IV u. V); das bei Mansi ebenfalls aufgenommene sog. Synodicon (ed. Lupus 1682, auch in der hallischen Ausg. des Theodoret V). Auch Vieles in den Acten der Synode von Chalcedon (Mansi VI u. VII) und des Dreikapitelstreits (Ebd. IX). Socrates h. e. 7, 29 sqq. Evagrius, h. e. 1, 7 sqq. Liberatus, Breviarium causae Nest. et Eutych., ed. Garnerius 1675 (auch bei Mansi IX). Anderes s. RE 10, 515.

War die Gottheit Christi, des Sohnes Gottes, darin gefunden, dass der ewige göttliche Logos dieser Sohn sei, so drängte die Frage weiter, wie denn dieser zugleich die geschichtliche menschliche Person Jesus sein könne, d. h. wie in dem Menschgewordenen das Göttliche mit dem Menschlichen zur Einheit der Person zusammengehend zu denken sei. An der rechten Menschheit musste — wenigstens theoretisch — ebenso festgehalten werden wie an der Gottheit. Gegen doketische Vorstellungen hatte schon Origenes darauf Werth gelegt, dass in Christus nicht bloss eine menschliche Leiblichkeit als Hülle des göttlichen Logos zu denken, sondern auch eine wahrhaft menschliche (vernünftige) Seele anzunehmen sei. Dies konnten die Arianer, denen der Sohn oder (uneigentlich so genannte) Logos nach seiner höheren Natur doch nur ein Geschöpf war, nicht zugeben, Christus war ihnen eben das überweltliche, aber durch die menschliche Geburt verleiblichte Geschöpf. Die Athanasianer aber fühlten, dass im Interesse der Erlösung an der Vorstellung reeller Menschwerdung, also an der Annahme einer vollständigen menschlichen Natur festzuhalten sei, so schwierig auch der Gedanke zu vollziehen war, das göttliche Subject in wirklicher Einigung mit einer vollständigen Menschennatur zu denken, wenn daraus nicht die Vorstellung einer Doppelpersönlichkeit erwachsen sollte. Eben desshalb traten sie auch dem anziehenden Versuch des

Bischofs Apollinaris (s. o. S. 412) entgegen, auf Grund der orthodoxen Trinitätslehre eine wirkliche Menschwerdung Gottes durch die Lehre zu begründen, dass in der Person Christi der göttliche Logos das sei, was in anderen Menschen der menschliche Logos (Geist, Vernunft), so dass als das Menschliche in ihm nur Seele und Leib, als das Göttliche aber die geistige Persönlichkeit anzusehen sei. Nur hierdurch werde die Einheit der gottmenschlichen Person erreicht, die sonst durch die Zweiheit vollständiger Naturen (δύο τέλεια) gesprengt werde. Zu Grunde gelegt war dabei die sogenannte platonische Trichotomie, welche im Menschen Geist, Seele und Leib unterscheidet. Dieser anziehend und mit religiöser Wärme durchgeführte Versuch schien den arianischen Vorwurf, dass man 2 Söhne, einen göttlichen und einen menschlichen lehre, zu vermeiden und zugleich zahlreichen früheren Aussagen von der Annahme des Fleisches durch den Logos nahe zu stehen. Aber in ihrer Zuspitzung erschien diese Vorstellung doch als eine Beeinträchtigung der Menschwerdung, weil Läugnung der Vollständigkeit der menschlichen Natur. Die alexandrinische Synode von 362 (S. 409) stellte bereits, vielleicht schon mit Rücksicht auf beginnende apollinaristische Bewegungen, den Satz auf, dass der Erlöser keinen empfindungs- und geistlosen Leib angenommen habe. Besonders aber nahmen nun die beiden Gregore die Bekämpfung dieser Theorie des Apollinaris auf. Nur eine Vereinigung Gottes mit einer vollständigen Menschennatur kann die Erlösung und Wiederherstellung des ganzen Menschen bewirken. So betont man jetzt, dass in Christo zwei Naturen zu unterscheiden seien, wodurch nicht zwei Söhne entstünden. Wenn zwar Körper sich gegenseitig ausschlössen, so doch nicht geistige Wesen; diese können sich auf's innigste miteinander und mit Körpern vereinigen. Insbesondere ist gerade im Menschengeiste das Mittelglied zu sehen, durch welches die Verbindung Gottes mit dem Fleisch sich vollzieht. In diesem Gegensatz waren mit Gregor von Nyssa [1]), Diodor von Tarsus und dessen Schüler Theodor von Mopsv. u. A. einig; aber in den Versuchen, zwei vollständige Naturen zur Einheit der Person des Gott-Menschen verbunden zu denken, traten nun zwei Richtungen, die bereits im vierten Jahrhundert erkennbar sind, im fünften Jahrhundert im scharfen Gegensatz gegeneinander. Aus den Anregungen des Athanasius und auch der Kappadocier entwickelt sich die Richtung, welche die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, also die Realität der Menschwerdung durch die Annahme begründen will,

[1]) Antirrheticus adv. Apollinarium, für uns Hauptquelle für dessen Lehre.

dass der persönlich gedachte Logos alles Menschliche (gleichsam das Material der Menschennatur) sich als Organ und Erscheinungsform direct zueignet, völlig assimiliert und so unmittelbar selbst zum persönlichen Subjekt alles menschlichen Thuns und Leidens wird. Infolgedessen lässt schon Gregor von Nyssa die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen zu einer Mischung (κρᾶσις) werden, worin die menschliche endliche Natur verschwimmt und vergottet wird in der unendlichen. Bei dieser Auffassung tritt die dem Gottmenschen allerdings zugesprochene vernünftige Menschenseele in der Vorstellung schattenhaft zurück, und wird in den göttlichen Logos verschlungen. Daraus erklärt sich, dass die von der Kirche mehrfach zurückgewiesene apollinaristische Vorstellung trotz dieser kirchlichen Verwerfung doch thatsächlichen Einfluss gewinnt. Ein grosser Theil der Apollinaristen macht unter einiger Verhüllung des von der Kirche verworfenen Differenzpunktes Frieden mit der Kirche (Teodoret, h. e. 5, 3 und 37) und verstärkt und beeinflusst hierdurch die neualexandrinische Richtung. Schriften des Apollinaris selbst und seiner Anhänger gelangen unter den Namen angesehener Väter der Vergangenheit zu Einfluss [1]. So predigt jetzt unter dem gefeierten Namen des Athanasius in Wahrheit Apollinaris: „derselbe ist Sohn Gottes und Gott nach dem Geiste, Menschensohn nach dem Fleisch; nicht schreiben wir dem einen Sohne zwei Naturen zu, deren eine angebetet, die andere nicht angebetet wird, sondern eine fleischgewordene Natur des Gottes Logos (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)“. Dies von Apollinaris stammende Losungswort wird nun von Cyrill von Alexandria, der sich doch als Nachfolger des Athanasius betrachtet, lebhaft ergriffen. Dieser neualexandrinischen Richtung erscheint, obwohl sie die Zweiheit der Naturen nicht leugnet, doch alles Menschliche in Christo nur als Accidenz an der Gottheit. Der göttliche Logos wird zum Träger auch der an sich menschlichen Prädikate, Maria, die Mutter des Herrn, wird zur Mutter Gottes (θεοτόκος), der Logos selbst wird als der Gekreuzigte bezeichnet.

---

[1]) Hierher gehört die Gregor dem Wunderthäter zugeschriebene Auslegung des Glaubens (ἡ κατὰ μέρος πίστις, s. Caspari, Alte u. Neue Quellen, Christiania 1879, 1ff.), das aus dem Briefe des Apollinaris an Kaiser Jovian (s. Mai scr. vett. nova Coll. VII, 1, 17) entnommene, dem Athanasius zugeschriebene Bekenntniss von der Fleischwerdung Gottes (Athan. opp. ed. montf. 2, 1), ebenso ein Brief und eine Abhandlung (περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα), welche den Namen des römischen Bischofs Julius tragen. Vgl. hierüber und einiges Andere: Draeseke in JprTh 1883, 2, 1884, 2; ZwTh 1883, 4; ZKG 6, 4.

Gegen diese Richtung tritt nun die der grossen Antiochener, des Diodor von Tarsus (S. 416) und seines ihn überragenden Schülers Theodor von Mopsvestia (S. 417), in entschiedenen Gegensatz. Beide gehören zu den Anhängern der orthodoxen Trinitätslehre, beide aber auch zu den hervorragendsten Gegnern des Apollinaris. Dieser Gegensatz bringt die Antiochener auch in Spannung gegen die alexandrinische Richtung.

Um in der geschichtlichen Person Jesu die Vorstellung einer wirklichen menschlich sittlichen Persönlichkeit festzuhalten, wird nicht nur die Vollständigkeit, sondern auch die Selbständigkeit und der bleibende Wesensunterschied der menschlichen Natur betont. Die menschliche Natur ist vollständig, also namentlich auch mit menschlich freiem Willen begabt zu denken, eine wirklich sittliche Entwicklung Christi ist anzunehmen (Luc. 2, 52; Versuchung, Gethsemane). Christus ist nicht nach göttlicher Naturnothwendigkeit unsündlich, sondern vermöge menschlicher, auf Wahlfreiheit ruhender Entscheidung. Die menschliche Natur steht allerdings von Anfang an unter der Einwirkung der göttlichen Natur in Folge der Einwohnung Gottes (ἐνοίκησις). Aber diese Einwohnung darf nicht als eine physische gedacht werden, da eine solche, wenn sie etwas anderes als allgemeine göttliche Allgegenwart sein sollte, mit der Unumschränktheit der göttlichen Natur unvereinbar ist; sie ist vielmehr auf das ethische Verhältniss des göttlichen Wohlgefallens zurückzuführen (εὐδοκία), durch welches allein Gott dem Einen nahe sein kann, während er dem Andern fern ist. Eine solche ethische Einwohnung findet bei allen Gerechten, in einziger Weise aber bei Christo statt, weil hier der Logos durch seine Einwohnung den ganzen angenommenen Menschen mit sich vereinigt und ihm an aller göttlichen Ehre Antheil gibt. Als ethisch vermittelte aber ist die Einigung eine mit der sittlichen Entwicklung Christi wachsende und vollendet sich erst im Zustande der Erhöhung, in welchem der Mensch wegen seiner untrennbaren Zusammenfügung (συνάφεια) mit der göttlichen Natur zur Rechten Gottes gesetzt und mit angebetet wird. In dieser Zusammenfügung (nicht Einung oder Verschmelzung) der beiden Naturen bleibt jede unauflöslich bei sich, jede hält das ihr wesentlich Eigenthümliche auch in der Verbindung mit der anderen spröde fest. Dabei läuft dann freilich die Einheit der gottmenschlichen Person Gefahr, zerspalten zu werden; der Gott Logos wohnet in einem Menschen, als seinem Tempel.

Beide Richtungen geriethen nun im nestorianischen Streite in heftigen Kampf miteinander. Nestorius, gebürtig aus dem

syrischen Germanicia und in Antiochia gebildet, hatte sich durch sein strenges Leben, seinen orthodoxen Eifer und durch seine Predigten einen bedeutenden Ruf erworben, als er (10. April 428) zum Bischof von Constantinopel erhoben wurde. Sein Presbyter Anastasius predigte gegen die beliebt gewordene Bezeichnung der Maria als Gottesmutter (θεοτόκος), was grossen Anstoss erregte. Nestorius nahm sich seiner an: nicht Gott, nur der von ihm angenommene Mensch hat eine Mutter, das Geschöpf hat nicht den Ungeschaffenen geboren. „Die lebendig machende Gottheit nennen sie sterblich und wagen es, den Logos in die Fabeln des Theaters herabzuziehen, als ob er in Windeln gewickelt worden und gestorben wäre.“ Darin sah das Volk, und besonders die Mönche, das Geheimniss der Menschwerdung angetastet. Geistliche predigten gegen den Bischof, Laien unterbrachen ihn auf der Kanzel. Der Bischof Cyrill von Alexandria benutzte den Gegensatz der dogmatischen Richtung, um zugleich den Rivalen auf dem Stuhl der Hauptstadt zu treffen, setzte alsbald alles gegen ihn in Bewegung, nahm auch Schwester und Gemahlin des Kaisers gegen ihn ein und gewann für seine Auffassung auch den römischen Bischof Cölestin, der überdies durch die Aufnahme vertriebener Pelagianer bei Nestorius verletzt war. Auf einer römischen Synode (430) fordert er Widerruf von Nestorius und mahnt Cyrill zur weiteren Verfolgung der Sache. Dieser verlangt im Namen einer alexandrinischen Synode von Nestorius die Annahme von 12 dogmatischen Sätzen (Anathematismen), welche die alexandrinische Ansicht zum schroffsten Ausdruck bringen. Nestorius, der den Gesandten keiner Antwort würdigt, stellt 12 andere Sätze, Gegenanathematismen auf (s. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 238 ff.); andere Männer antiochenischer Richtung wenden sich gleichfalls gegen die Cyrill'schen Sätze, besonders Theodoret (opp. V, 1; vgl. IV, 1288). Zur Austragung des Streites berief Kaiser Theodosius II. eine allgemeine Synode nach Ephesus (431). Hier verzögerte sich die Ankunft der Syrer, und unterdessen erklärten die Bischöfe unter der Leitung Cyrill's und des Bischofs Memnon von Ephesus den Nestorius, der hier von vorn herein als Angeklagter behandelt wurde, wegen Lästerung Christi für abgesetzt, obgleich der kaiserliche Commissar gegen dies Verfahren, als ein vorschnelles, protestirte. Die später ankommenden römischen Abgesandten stimmten bei. Die nun eintreffenden östlichen Bischöfe antworteten jetzt mit der Absetzung Cyrill's und seiner Freunde. Der Kaiser erklärte auf den Bericht seines Commissars die Beschlüsse der Cyrill'schen Versammlung für ungültig und wollte dann die beiderseits ausgesprochenen Absetzungen

bestätigen, um durch Entfernung der Häupter den Streit zu erledigen. Aber es begannen nun Vergleichsverhandlungen, in denen Cyrill Schritt für Schritt in der Hauptstadt und am Hofe das Uebergewicht erlangte. Er setzte zuletzt die Verbannung des Nestorius durch, musste aber sich zur Annahme eines vermittelnden Bekenntnisses verstehen, welches die Antiochener zu ihrer Rechtfertigung dem Kaiser überreicht hatten. Dies genügte eigentlich seinen Anschauungen nicht, da es die antiochenische Ansicht nicht ausdrücklich ausschloss, was er doch mit seinen Anathematismen beabsichtigt hatte. Dagegen verstanden sich die meisten Antiochener, namentlich der Führer Johannes von Antiochia dazu, den Nestorius fallen zu lassen. Cyrill aber und seine Richtung erlangte nun doch wachsenden Einfluss. Anhänger des Nestorius wurden verfolgt, und das Bestreben, den geschehenen Vergleich aufrecht zu erhalten, liess jetzt auch Johannes von Antiochia und den Kaiser auf Seiten Cyrills treten. Eine entschieden antiochenische Partei asiatischer, aber auch thessalischer und mösischer Bischöfe stand jetzt den drei Patriarchen des Ostens feindlich gegenüber und wurde nach Möglichkeit zurückgedrängt. Nestorius wurde nach Arabien in die Verbannung geschickt, seine Schriften wurden verbrannt, seine Anhänger als Simonianer gebrandmarkt. Dann finden wir Nestorius in Oberägypten wieder, bald hier, bald dorthin geschleppt, und man weiss nicht, wo er im Tode die Ruhe gefunden hat. Cyrill suchte den Sieg weiter zu verfolgen. Mit ihm verbunden, verdammte Rabulas von Edessa, früher Schüler Theodors von Mopsvestia, die Schriften Diodors und Theodors und vertrieb einige, der antiochenischen Richtung ergebene Lehrer von der Schule von Edessa, obgleich diese dem Vergleich früher beigetreten waren. Aber dem Bestreben, das Andenken der antiochenischen Lehrer herabzuziehen, trat Johann von Antiochien doch entgegen, und der Kaiser verbot, Männer, die in der Gemeinschaft der Kirche gestorben, so zu verdächtigen. Nach des Bischofs Rabulas Tode (435) wurde einer der vertriebenen Edessener, Ibas, ein erklärter Anhänger Theodors, sein Nachfolger. Von jenen vertriebenen Lehrern hatten sich einige nach Persien gewendet, wo besonders in dem wichtigen Nisibis die Lehre Theodor's hochgehalten wurde. Mit diesen persischen Christen blieb Edessa unter Ibas in regem Verkehr, als die entschiedene Vertreterin der antiochenischen Dogmatik. In Folge der weiteren Entwickelung im griechischen Reiche ward dann (489 unter Kaiser Zeno) die Schule von Edessa, als letzte Burg des Nestorianismus im griechischen Reiche, zerstört, und dieser fand unter persischer Herrschaft Zuflucht und eine, von der

Reichskirche getrennte (schismatische) kirchliche und literarische Ausgestaltung. Hier blieben die antiochenischen Lehrer, vor allen Theodor, der Ausleger schlechthin, im höchsten Ansehn.

II. Der eutychianische Streit und die Synode von Chalcedon.

Quellen: Die Acten bei Mansi V und VI, wo auch die Briefe Leo's (opp. ed. Ballerini I, Ml. 54 und bei Thiel, Opp. Rom. pontif. I). Breviculus hist. Eutych. bei Mansi IX, 674 = Gelasii gesta de nomine Acacii s. Thiel, Epp. Pontif. p. 70 sq. 510 sqq. — Die Appellationen Flavians u. Euseb. Dor. an Leo bei Guerrino Amelli, S. Leone e l'Oriente Rom. 1882 (s. Grisar in ZkTh 1883, 191 f. und Mommsen in NA XI 2, 1886, 361 f.). Die syrischen Acten der Räubersynode: deutsch von G. Hoffmann 1873 (Kieler Festschrift für Olshausen); syrisch mit engl. Uebersetzung v. Perry: The second syn. of Ephes. 1887; französ. Martin, Actes de brigandage d'Éphese 1875 (und ders., Le Pseudosynode etc. 1875). Ein Bericht Dioskur's über das Chalc. Concil, aus dem Koptischen bei Révillout in d. Revue Égyptol. 1880, 187; 1882, 21; 1883, 17 (S. Krüger, Monophys. Streitigkeiten 1884) wird von E. Amelineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrét. aux IV. et V. siècles, Par. 1888, für apokryph erklärt (s. ThLZ 1889 Nr. 2).

Der Gegensatz der beiden christologischen Auffassungen bestand nach jenem unklaren Compromiss weiter fort und verschärfte sich auf's Neue, als 444 auf Cyrill der höchst leidenschaftliche und gewaltthätige Dioskur als Bischof von Alexandria folgte. Er betrieb beim Kaiser die Absetzung des antiochenisch gesinnten Bischofs Irenäus von Tyrus. Auf der Gegenseite stand neben dem Bischof Domnus von Antiochia der bedeutendste Theologe, der Antiochener Theodoret, Bischof von Kyros am Euphrat. Dieser hatte sich in den früheren Kämpfen nie zur ausdrücklichen Verdammung des Nestorius verstanden, und man hatte ihm dies, da er sonst zur Vereinigung willig war, nachgesehen. Um seinen Einfluss zu brechen, befahl jetzt der Kaiser auf Anstiften Dioskur's, dass Theodoret sich in seinem Sprengel halten und nicht nach Antiochia kommen sollte, wo er eifrig für seine Partei redete und wirkte. Er bekämpfte jetzt die gegnerische Ansicht durch seine drei Dialoge unter dem Titel Eranistes (S. 428), worin er die auch in der Lehre von der Menschwerdung festzuhaltende Unveränderlichkeit Gottes betont und gegen die Vermischung der beiden Naturen und die Herabziehung der göttlichen Natur in Leiden und menschliche Affectionen kämpft. Zum eigentlichen Streit aber kam es durch den alten Archimandriten eines Klosters bei Konstantinopel, Eutyches, der schon früher ein eifriges Werkzeug der Cyrill'schen Partei gewesen war, auch den römischen Bischof Leo gegen die Antiochener, als gegen Nestorianer, einzunehmen gesucht hatte. Christus, sagte er, ist zwar

aus zwei unterschiedenen Naturen entstanden, aber nach der Einigung ist nur eine Natur zu bekennen; die Menschheit des Gottes Logos ist so von der Gottheit durchdrungen und angeeignet, dass auch der Leib Christi nicht als eines Wesens mit dem unsrigen anzusehen ist. Diese Steigerung der alexandrinischen Dogmatik, übrigens ohne dogmatische Schärfe und daher mit einer gewissen Derbheit vorgetragen, verletzte auch Parteigenossen. Vergeblich hatte Domnus von Antiochia ihn als einen Apollinaristen beim Kaiser denuncirt. Jetzt verklagte Eusebius, Bischof von Dorylaeum, selbst ein heftiger Gegner des Nestorius und eifriger Anhänger Cyrills, ihn beim Patriarchen Flavian von Constantinopel auf einer lokalen Synode daselbst (448). Flavian, ein gemässigter Anhänger der antiochenischen Richtung, liess sich nur mit Widerstreben darauf ein, weil er den Fanatismus der Alexandriner kannte. Eutyches wurde wegen jener Lehre verurtheilt; er hatte aber eine mächtige Partei, den Hof und Dioskur für sich, der diese Gelegenheit einzugreifen bereitwillig ergriff. Begünstigt durch die Kaiserin, erlangte Eutyches Revision seines Prozesses auf einer neuen Versammlung zu Constantinopel 449, die aber nur das frühere Urtheil bestätigte. Jetzt betrieb Dioskur die Berufung eines ökumenischen Conzils, dem sich Flavian und der römische Bischof Leo vergeblich widersetzten. Hier sollte, wie schon das kaiserliche Ausschreiben sagt, der Nestorianismus bis auf die letzte teuflische Wurzel ausgerottet, d. h. die antiochenische Lehrart völlig unterdrückt werden. Dioskur eröffnete im August 449 diese Synode zu Ephesus, welche unter dem rücksichtslosesten Terrorismus desselben stand. Eutyches wurde, ohne dass sein Ankläger Eusebius von Dorylaeum auch nur gehört wurde, wieder eingesetzt, Flavian und Eusebius durch die eingeschüchterten Bischöfe abgesetzt. Als einige Bischöfe Miene machten, dagegen Vorstellungen zu erheben, rief Dioskur Soldaten und Mönche in die Versammlung, welche mit Geschrei und Drohungen den letzten Widerstand beseitigten. „Schneidet sie entzwei, die von zwei Naturen reden," rief man. Flavian wurde gröblich misshandelt, dann in die Verbannung transportirt; auf dem Wege starb er. Der römische Legat Hilarius, der gegen seine Absetzung protestirt hatte, rettete sich durch heimliche Flucht nach Italien, desgleichen Eusebius von Dor. In den späteren Sitzungen waren auch die angesehensten Antiochener, Ibas von Edessa, Irenäus von Tyrus, Theodoret und Domnus, abgesetzt worden, und der Kaiser verbot die Schriften Theodorets, welche verbrannt werden sollten. Diese „Räubersynode" (Latrocinium Ephesinum), wie sie zuerst Leo der

Grosse nannte, bezeichnet den Höhepunkt der Herrschaft der alexandrinischen Lehre [1]).

Aber der Umschwung erfolgte bald, mit dem Tode Theodosius' II., dem seine Schwester Pulcheria mit ihrem Gemahl, dem tüchtigen Marcianus, folgte. Der römische Bischof Leo hatte bereits früher in einem Briefe an Flavian vom 13. Juni 449 die dogmatische Entscheidung zu geben gesucht, durch Fixirung einer rechten Mitte zwischen Nestorius und Eutyches, auf der Räubersynode aber waren seine Legaten gar nicht zum Worte gekommen. Nach derselben hatte er auf einer abendländischen Versammlung alle ihre Beschlüsse verworfen. Alle durch die Räubersynode Vergewaltigten setzten ihre Hoffnungen auf den römischen Bischof und erhoben sein Ansehen, so auch Theodoret in sehr starken Ausdrücken. Leo wünschte nun durch seine blosse Autorität oder auf einer abendländischen, unter seiner Leitung stehenden Synode die Entscheidung zu geben. Aber in Constantinopel zog man die Veranstaltung einer ökumenischen Synode vor. Unter den Vorbereitungen auf dieselbe soll auch Dioskur, begleitet von eifrigen Anhängern, nach Constantinopel gekommen sein, wo es in Gegenwart des Kaiserpaares zu sehr hitzigen Erörterungen kam. Das Concil trat zu Chalcedon 451 zusammen, kassirte die Räubersynode, setzte Dioskur wegen seiner Gewaltthätigkeiten ab, erkannte allerdings Cyrill, aber anderseits auch Theodoret als rechtgläubig an, letzteren freilich erst nach sehr peinlichen Scenen, nachdem er sich doch noch zu einer Verdammung des Nestorius verstanden hatte. Auf Grund der früheren Eintrachtsformel von 433 und besonders des Briefes Leo's an Flavian wurde das Bekenntniss dahin formulirt, dass Christus der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater, der Menschheit nach eines mit uns (abgesehen von der Sünde) sei, und dass dieser eine und selbe Christus in zwei Naturen erkannt werde, welche zwar unvermischt und ohne in einander überzugehen, aber auch unauflöslich und untrennbar (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) vereinigt seien, indem auf keine Weise der Unterschied der Naturen durch ihre Einigung aufgehoben werde, vielmehr die Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen erhalten blieben und nur zur Einheit der Person oder Hypostase zusammengingen. Hiermit sollte sowohl der Monophysitismus des Eutyches, als auch die

---

[1]) Den Verlauf dieser berüchtigten Versammlung lernen wir aus den Acten der späteren Synode von Chalcedon kennen, wozu die neuerlich veröffentlichten syrischen Acten wesentliche Ergänzungen liefern.

dem Nestorius Schuld gegebene Spaltung der Personeneinheit Christi verworfen sein. Aber diese chalcedonensiche Formel mit ihren sorgfältigen Bestimmungen über die Art und Weise, wie menschliche und göttliche Prädicate von der einheitlichen Person Christi, und wie auch je von den beiden Naturen auszusagen seien, erhielt, da sie sich gegen ein Extrem der alexandrinischen Richtung wendete, von selbst das Ansehen eines Zugeständnisses an die antiochenische Richtung, und war auch in der That für alle Anhänger des Eigenthümlichen der Cyrill'schen Lehrart ein wenig befriedigender Ausdruck. Daher wurde für zahlreiche Anhänger dieser alexandrinischen Richtung, die sogenannten Monophysiten, die Formel von Chalcedon zum Stein des Anstosses. Es kam zu jenen die Kirche tief zerrüttenden, das Reich schwächenden monophysitischen Streitigkeiten, welche sich durch die zweite Hälfte des 5. und das ganze 6. Jahrhundert hinziehen, ja in ihrer Fortsetzung als monotheletische Streitigkeiten noch das ganze 7. Jahrhundert erfüllen, überdies aber, wie schon der nestorianische Streit, zur endlichen Ausscheidung einer grossen schismatischen Gemeinschaft aus der Reichskirche führen.

8. Die monophysitischen Streitigkeiten.

Quellen: Die Acten und Papstbriefe bei Mansi, VII—IX, die letztern am besten bei Thiel, epp. Rom. Pont. I, Braunsb. 1867. Die Kirchengesch. des Zacharias Rhetor, syrisch bei Laud, Anecdota Syr. III, 1880 (Fragmente bei Assemani, Bibl. Or. II, 55 sqq. u. A. Mai, Script. vet. nova coll. X; vgl. Krüger, Monophys. Streitigkeiten 1884, 20 f.). Evagrius h. e. l. 2—5. Theodorus, Lector, Fragmenta (s. o. S. 309). Liberatus, Breviarium und (Gelasius) Breviculus, s. o. S. 434 und 440. Die Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus, syrisch bei Cureton, the third part of the eccles. hist. of J., B. of Ephes., Oxford 1853, englisch von J. Payne-Smith, Oxf. 1860, deutsch von Schönfelder 1862 (Anderes von Joh. v. Eph. bei Laud, Anect. Syr.). Theophanes, Conf. Chronographia ed. Goar (Combefis.), Par. 1655 (auch ed. Classen in Niebuhrs corp. scr. Byz.) und bes. ed. de Boor, 2 Bde. Lps. 1883. 85 (mit der histor. tripert. des Anastasius Bibliothecarius). — Die Chronisten Marcellinus, Victor Tunnunensis, Malala u. A. — Cyrilli Scythopolitani vita S. Euthymii abb. in Cotelerii monum. eccl. graec. II, 200 (kürzer in Analecta gr. ed. Lopin., Montfauc. etc. Par. 1688.). Leontius Byz. (s. o. S. 433), libri 3 adv. Nest. et Eutychianos, de sectis (σχόλια λεοντίου ἀπὸ φωνῆς θεοδώρου), libri 3 adv. Nest., contra monophys. u. a. Mgr. 86. Timotheus Presb. de receptione haeret. bei Cotelerius, Monum. eccl. gr. II, 377. Patrum doctrina de verbi incarn., Justiniani imper. (angeblich) tractatus u. Einiges andere bei A. Mai, script. vett. nov. coll. VII. Anastasius Sinaita, ὁδηγός adv. Acephalos Mgr. 89. — Gelasius, de duabus naturis in Chr. adv. Eut. et Nest. (bei Thiel, epp. R. Pont.). Vigilius Taps. adv. Nest. et Eutych. (Ml 58). Rusticus, adv. Acephalos (Ml 67) u. A. m. — Gieseler, Comm. qua Monophysit. . . . opiniones . . . illustrantur, 2 partes, Gott. 1835 u. 1838. Loofs, Leontius von Byzanz, 1887, bes. S. 49 ff. Krüger, a. a. O.

Zunächst erregte der von Chalcedon zurückkehrende Mönch Theodosius in Palästina durch seine fanatische Predigt gegen das Concil einen furchtbaren Aufstand. Mit Hilfe befreiter Sträflinge wurde Jerusalem mit Brand, Raub und Mord erfüllt, der Bischof Juvenal musste fliehen und Theodosius herrschte 20 Monate an seiner Stelle. Vergeblich bemühte der Kaiser sich, die Vorurtheile der Mönche zu überwinden, auf deren Seite übrigens auch die Sympathien der Kaiserin-Wittwe Eudokia standen, welche in Palästina lebte [1]). Auch nach Niederschlagung des Aufstandes blieb Theodosius bei den Mönchen am Sinai der Hand des Kaisers entrückt. In Aegypten erkannte eine grosse Partei die Absetzung Dioskur's, der in's Exil hatte wandern müssen, nicht an. Die Wahl des Proterius führte zu Aufruhr und Blutvergiessen, wobei Soldaten vom Pöbel im ehemaligen Serapistempel (jetzt einer Kirche) lebendig verbrannt wurden. Proterius hielt sich nur durch den Schutz des Militärs, die Anhänger Dioskur's sammelten sich um den Presbyter Timotheus Aeluros, der den Dioskur in die Verbannung begleitet hatte, jetzt aber nach dem Tode Marcians zum Patriarchen erhoben wurde [2]). In dem darüber sich erhebenden Aufstand wurde Proterius an heiliger Stätte erschlagen. Kaiser Leo I. stellte zwar, nachdem sich die Gutachten der meisten Bischöfe für Beibehaltung der chalcedonensischen Lehre erklärt hatten, die Autorität der Staatskirche äusserlich wieder her. Timotheus Ael. wurde verbannnt 460 und Timotheus Salophakiolus an seine Stelle gesetzt, der doch der monophysitischen Stimmung einigermassen Rechnung trug. Aber auch in Antiochien, also auf einem bis dahin der alexandrinischen Lehre nicht günstigen Boden, trat jetzt der Monophysitismus hervor, vertreten durch den Mönch Petrus Fullo (Γναφεύς), welcher von des Kaisers Leo Schwiegersohne, dem Isaurier Zeno, begünstigt wurde. Petrus setzte um 470 durch, dass in der liturgischen Formel des Trishagion die, auf die zweite Person der Gottheit bezüglichen, Worte: „der für uns gekreuzigt ist“ eingefügt wurden, mithin der zweiten Person der Gottheit unmittelbar das menschliche Leiden beigelegt wurde. Nach dem Tode Leo's (474) und seines Enkels Leo's II. folgte Zeno selbst, der aber bereits 475 von Basiliskus gestürzt wurde. Dieser stützte sich auf die Gegner der chalcedonensischen Synode, die er in einem

[1]) Gregorovius, Athenais oder Gesch. einer byzantinischen Kaiserin. Lpz. 1882, S. 226 ff.

[2]) Αἴλουρος bei Evagr., Ἔλουρος bei Theophanes, vielleicht (Gelzer in JprTh 1883, 316 ff.) = Herulus, vgl. Theophan. chron. 174 ed. de Boor.

Rundschreiben (476) ausdrücklich verwarf. An 500 Bischöfe gehorchten und unterschrieben. Timotheus Aelurus und Petrus Fullo kehrten zurück, aber Basiliskus wurde bald von Zeno gestürzt, der nun die Geltung der chalcedonensischen Synode wiederherstellte. Petrus Mongus, welcher in Alexandria auf den inzwischen gestorbenen Aelurus gefolgt war, musste weichen, ebenso Petrus Fullo in Antiochien. Aber die Leidenschaften waren hier so heiss, dass einer seiner orthodoxen Nachfolger in der Kirche zu Tode gemartert wurde. Der Versuch, den verderblichen Zwist durch eine vermittelnde Stellung zu heilen, legte sich dem Zeno, der ja früher Petrus Fullo begünstigt hatte, nahe. Zeno erliess, auf den Rath seines Patriarchen Akacius, der sich bereits mit Petrus Mongus in Aegypten verständigt hatte, ein Unionsdecret (Henotikon 482, Evagr. 3, 14), welches den Frieden, durch Vermeidung der streitigen Ausdrücke, durch ausdrückliche Billigung der Lehre Cyrill's und durch eine zweideutige Stellung zum chalcedonensischen Concil zu stiften dachte.

Das Henotikon verfehlte natürlich seinen Zweck. In Aegypten nahm es der monophysitische Patriarch Petrus Mongus zwar an und wurde desshalb in seinem Patriarchate bestätigt, wie auch Petrus Fullo 485 auf den Stuhl von Antiochia erhoben wurde. Allein die strengeren Monophysiten sagten sich ebenso davon los, als die Anhänger des Chalcedonense, wie der von dieser Partei erwählte Patriarch Johannes Talaja. Und diese fanden nun Beistand an Rom, wo Felix III., nachdem seine Mahnungen ungehört geblieben und seine Abgesandten sich hatten einschüchtern und von Akacius auf seine Seite ziehen lassen, das Henotikon verwarf und (484) über Akacius, als den eigentlichen Urheber, den Bann aussprach, ebenso über Petrus Fullo. Die Kirchengemeinschaft zwischen der lateinischen und der offiziellen griechischen Kirche war damit abgebrochen, aber die zahlreichen Anhänger des chalcedonensischen Concils in der griechischen Kirche, in Constantinopel besonders die Akoimetenmönche des Klosters Studion, blieben in Verbindung mit Rom. Zeno's würdigerer Nachfolger Anastasius [1]) (seit 491), der von Haus aus der monophysitischen Auffassung zuneigte, aber bei seiner Thronbesteigung sich dem Patriarchen verpflichtet hatte, keine weitern Neuerungen über das Henotikon hinaus vornehmen zu wollen, hielt dasselbe in der That aufrecht, aber die Bemühungen, es mehr und mehr im monophysitischen Sinne auszubeuten, mehrten sich. Im Orient trat der von Petrus Fullo in

[1]) Vgl. A. Rose, Kaiser Anastasius I. 1. Thl. Halle 1882.

Antiochia zum Bischof von Hierapolis (Metropole der ostsyrischen Provinz Euphratensis) erhobene Xenajas (Philoxenus) gegen den Nachfolger des Petrus, Flavian von Antiochien, immer kühner für den Monophysitismus ein und wurde dabei vom Kaiser begünstigt. In Constantinopel selbst zwar, wohin er gekommen war, richtete er gegen den Patriarchen Macedonius und die Stimmung der Bevölkerung nichts aus. Aber in Antiochia nöthigte er Flavian zu fortgesetzter Nachgiebigkeit. Zuletzt aber kam es zwischen den von ihm fanatisirten Mönchen und den dem Flavian zu Hilfe eilenden cölesyrischen zu Mord und Todtschlag. Ebenso sah sich der Patriarch Elias von Jerusalem von monophysitischen Leidenschaften umdrängt; in Constantinopel aber trat jetzt der bedeutendste theologische Vertreter der monophysitischen Partei, Severus, auf und schürte gegen den Patriarchen Macedonius, der schliesslich (511) sich heimlich entfernte. Auf Betrieb des Xenajas verlangte nun der Kaiser von Flavian v. Ant. und Elias von Jerusalem die Abhaltung einer Synode zu Sidon, auf welcher sie zu Beschlüssen gegen das chalcedonensische Concil gedrängt werden sollten. Sie kamen mit einer persönlichen, sehr geschraubten Erklärung zuvor, dass sie alle Ketzereien und Neuerungen der Lehre verwürfen und auch nicht annähmen, was zu Chalcedon vorgefallen, wegen der daher entstandenen Aergernisse. Hierdurch wussten sie das Zustandekommen der beabsichtigten Synode zu verhindern. Dagegen erklärte Xenajas nun an der Spitze einer Versammlung zu Antiochia Flavian für abgesetzt und erhob Severus an seine Stelle. Elias von Jerusalem, gestützt auf das Volk und die Mönche, erkannte aber Severus nicht an und wurde deshalb durch den kaiserlichen Statthalter entfernt. Jetzt aber, wo in Constantinopel der Widerstand gegen den ketzerischen Kaiser wieder bis zum Aufruhr angewachsen war, erhob sich der Feldherr Vitalian an der Spitze der Truppen und trat für die Sache der chalcedonensischen Partei ein [1]. Der Kaiser musste versprechen, die Vertriebenen zurückzurufen und mit Rom Frieden zu machen. Hier zeigten sich aber Schwierigkeiten, welche es dem Kaiser ermöglichten, die Sache noch Jahre lang hinzuziehen.

Rom forderte, wie früher unter Gelasius und dann unter Symmachus, so auch nun unter Hormisdas, vollkommene Anerkennung der Synode von Chalcedon und Verwerfung des Akacius, dessen Name aus den Diptychen zu tilgen sei, also Verleugnung der ganzen Vergangenheit seit Erlass des Henotikon, eine Forderung, welcher

[1] Vgl. die Fragm. des Joh. Antioch., Hermes VI, 344 ff. u. bei Müller, Fragm. graec. hist. V.

der Kaiser und die Stimmung in Constantinopel entschieden widerstrebte. Die Schwierigkeiten wurden noch dadurch erhöht, dass der Parteigegensatz zwischen Constantinopel und Rom in den illyrischen Kirchenprovinzen zu einem Kampf um die von Rom beanspruchte kirchliche Oberhoheit wurde. Die Verhandlungen mit Rom schienen resultatlos zu verlaufen, als der Kaiser Anastasius starb (Juli 518). Der Präfectus Praetorio Justin (J. I. 518—527), eine rohe und beschränkte soldatische Natur, hinter welchem aber als eigentlicher geistiger Leiter sein Neffe Justinian stand, bemächtigte sich des Throns, und damit kam die schon von Vitalian vertretene kirchliche Strömung zum Durchbruch, denn Vitalian stand als Magister militum dem Justin nahe. Der Patriarch Johannes von Constantinopel sah sich jetzt genöthigt, über die Monophysiten das Anathema zu sprechen und das Gedächtniss der heiligen Väter von Chalcedon zu feiern; im Osten erhoben sich überall die Anhänger dieser Synode gegen ihre bisherigen Bedränger, und der Kaiser lud den römischen Bischof Hormisdas zur Herstellung des Kirchenfriedens ein. Die römischen Abgesandten setzten in Constantinopel Roms Forderungen wirklich durch (519). Severus von Antiochien und Julian von Halicarnass wurden vertrieben und flüchteten nach Aegypten, auch Xenajas musste weichen. Aber alsbald zeigte sich, dass das schroffe Auftreten Roms selbst bei Solchen den Widerspruch weckte, welche die Synode von Chalcedon bereitwillig anerkannten.

Gerade mit dem einflussreichen Vitalian standen jene scythischen Mönche in naher Verbindung, welche während der Kirchenspaltung die Kirchengemeinschaft mit Rom festgehalten hatten und das chalcedonensische Symbol anerkannten, letzteres aber im Sinne der Dogmatik Cyrill's, den ja die Väter zu Chalcedon ausdrücklich anerkannt hatten, auffassten und nun gerade während der Gesandtschaft des Hormisdas nach Constantinopel für den Satz eintraten, dass einer von der Dreieinigkeit gekreuzigt sei. Dieser, früher von dem Monophysiten Petrus Fullo geltend gemachte Satz war allerdings mit den Bestimmungen der chalcedonensischen Synode noch vereinbar, ebenso wie die Bezeichnung Maria als Gottesmutter. Von dem römischen Gesandten in Konstantinopel zurückgewiesen, wandten sie sich damit nach Rom an Hormisdas. Ihr Führer, Johannes Maxentius, trat sehr entschieden für diese Auffassung ein. Auch ein Leontius gehörte zu diesen Mönchen, und in ihm hat man neuerlich den angesehenen dogmatischen Schriftsteller Leontius von Byzanz wieder erkannt [1]).

[1]) Loofs, Leontius v. B. S. 228 ff.

Die Verwerfung jener Formel, in welcher der Geist Cyrill's zu erkennen ist, gilt jenen Männern als Nestorianismus. Aber Hormisdas, durch die voreilige Erklärung seiner Gesandten gebunden, wich ihrem Verlangen aus. Jetzt aber fand diese Richtung, welche die Lehre Chalcedons festhalten will, aber zugleich den Ton anschlägt, welcher der religiösen Stimmung in monophysitischen Kreisen entsprach, bei Justin's Nachfolger Justinian I. (527—567), umsomehr Anklang, als ihm die Gewinnung der Monophysiten am Herzen lag, und als seine Gemahlin Theodora diesen in der Stille sehr geneigt war. Durch jene Formel suchte man in Verhandlungen die gemässigten Monophysiten (Severianer) zu gewinnen, so namentlich auf dem Religionsgespräch mit den Severianern zu Constantinopel 533 [1]). In Rom legte Justinian ein Glaubensbekenntniss mit jener Formel vor und erlangte vom römischen Bischof Johannes II. die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit. Die Akoimeten-Mönche in Constantinopel, durch den früheren Widerspruch der römischen Gesandten in ihrer Opposition bestärkt, wurden jetzt als Nestorianer verfolgt. Immer deutlicher tritt die wachsende Begünstigung der Monophysiten hervor. Anthimus v. Trapezunt, der auf jenem Gespräch mit den Severianern gewirkt, wird jetzt Bischof von Constantinopel, und tritt in vertraute Beziehungen mit Severus, der nun selbst nach Constantinopel kommt. Es war auf eine geräuschlose Rückkehr zur Union mit den Monophysiten abgesehen. Eben deshalb erhebt sich jetzt der Widerstand. Der Bischof Ephraïmius von Antiochien zog den römischen Bischof Agapet heran, und dieser, der im März 536 auf Veranlassung des durch Belisar bedrängten Gotenkönigs Theodat nach Constantinopel kam, bewirkte, dass Anthimus zum Rücktritt genöthigt und an seiner Stelle Mennas erhoben wurde. Agapet starb bald darauf noch in Constantinopel; aber auf einer Synode daselbst unter Mennas (536) wurden Anthimus und unter Zustimmung des Kaisers auch die Häupter der Monophysiten excommunicirt. Justinian verbot Anthimus und Severus das Betreten der Hauptstadt. Aber die Begünstigung der Monophysiten durch Theodora ging in der Stille dabei weiter. Der Bischof Theodosius von Alexandria, der freilich von einem extremen Monophysiten Gajanus später wieder verdrängt wurde, stand ihr nahe und blieb später in ihrer Nähe der Mittelpunkt für die monophysitischen Bestrebungen. Der römische Diakon Vigilius, welcher mit Agapet nach Constantinopel gekommen war, verpflichtete sich der Kaiserin, für den Fall seiner Erhebung auf den römischen Stuhl, „die Synode“

1) Vielleicht 531, s. Loofs a. a. O. S. 261.

(d. h. die von Chalcedon) beseitigen und mit Theodosius, Anthimus und Severus in Kirchengemeinschaft treten zu wollen. Um seinetwillen wurde der inzwischen in Rom gewählte Silverius durch Belisar unter einem politischen Vorwand in die Verbannung geschickt, und Vigilius ward unter Belisar's Schutz geweiht 537. Als Justinian den Silverius zu ordentlicher Untersuchung nach Rom sandte, wusste ihn Vigilius wieder zu beseitigen (S. 369). Vigilius begann nun sein doppeltes Spiel, da er der Stimmung im Abendlande wegen äusserlich an der Synode von Chalcedon festhalten musste. Er gerieth dadurch sehr in die Enge, als Justinian auf einem anderen Wege die Monophysiten zu gewinnen suchte im sogenannten Dreikapitelstreit.

Quellen: Die meisten Actenstücke bei Mansi, Coll. Conc. IX. Liberatus s. o. S. 434. Facundus Hermian. Pro defensione trium capitul. ll. 12 und contra Mocianum, ed. Sirmond. Par. 1629, in Sirmondi opp. 1696 u. Ml 67 Fulgentius Ferrandus, Ep. pro tribus capit. Ml 67 Rusticus, Adv. Acephalos ad Sebast. Ml ebd. — Bearbeitungen: H. Norisii Diss. hist. de syn. quinta in s. opp. ed. Baller. I, 550 ff. Verona 1729. Joh. Garnerius, Diss. de syn. V. im Auctarium opp. Theodoreti (ed. Hal. V, 512 ff.).

Dieser hängt mit dem Wiederaufleben der origenistischen Streitigkeiten in gewisser Weise zusammen. Die früheren Anfeindungen des Origines hatten trotz der, von der alexandrinischen Synode (400) ausgesprochenen, von Rom gebilligten Verdammung der Irrthümer des Origines nicht verhindert, dass seine Theologie fort und fort zahlreiche Verehrer fand, unter denen Didymus und Evagrius Ponticus (s. o. 430) angesehene Autoritäten blieben. Im 6. Jahrhundert machten sich die Origenisten besonders unter den palästinensischen Mönchen geltend, so in der grossen Laura, jener vom heiligen Sabas gestifteten grossen Mönchsniederlassung. Hier war es zum Streit gekommen, in Folge dessen die zahlreichen Origenisten vertrieben wurden und in der sogenannten neuen Laura ihren Sammelpunkt fanden. Der Bischof Ephraim von Antiochia verdammte auf einer Synode die Lehre des Origenes; gegen ihn suchten die Origenisten in Palästina den Bischof Petrus von Jerusalem für sich zu gewinnen. Dieser aber brachte die Sache an den Kaiser, welcher durch den römischen Apokrisiarius Pelagius (den nachmaligen Papst) und durch den Patriarchen Mennas sich bestimmen liess, ein theologisches Schreiben gegen die origenistischen Irrlehren zu erlassen (Ep. ad. Mennam b. Mansi IX, 487 ff.).

Auf Grund dessen erfolgte auf einer Patriarchalsynode zu Constantinopel 544 eine kirchliche Verurtheilung jener Lehre; auch durch Vigilius in Rom scheint eine solche ausgesprochen worden

zu sein. Ein origenistischer Mönch aus Palästina, der durch die Gunst des Kaisers zum Bischof von Caesarea in Kappadocien gemacht worden war, Theodorus Askidas, soll nun, um die Aufmerksamkeit des Kaisers von weiterem Vorgehen gegen die Origenisten abzulenken, dem Kaiser vorgestellt haben, dass die Monophysiten zu gewinnen seien, wenn man sich von den Häuptern der antiochenischen (nestorianischen) Dogmatik ausdrücklich lossage. Es kam wohl dazu, dass der Vertreter der antiochenischen Richtung, Ephraim, zugleich der entschiedene Gegner der Origenisten war. Justinian ging darauf ein und sprach in einem Edict von 544 die Verwerfung der sogenannten Dreicapitel aus, d. h. 1) der Person und Schriften des Theodor von Mopsvestia, 2) der für Nestorius und gegen Cyrill geschriebenen Schriften Theodoret's, 3) des Briefes des Bischofs Ibas von Edessa an den Perser Maris (s. o. 439). Beruhte die bisherige Orthodoxie auf einem Compromiss der alexandrinischen mit der antiochenischen Schule, so sollte jetzt die antiochenische Richtung verleugnet und das festgehaltene chalcedonensische Symbol nur nach Cyrill ausgelegt werden, obgleich zu Chalcedon auch Theodoret und Ibas als rechtgläubig anerkannt waren.

Nach kurzem Widerstreben fügte sich Mennas und die griechische Kirche dem Verlangen des Kaisers, während das lateinische Abendland, namentlich die nordafrikanische Kirche (Facundus v. Hermiane, Fulgentius Ferrandus, Liberatus) davon nichts wissen wollte. Vigilius von Rom hatte nach Constantinopel kommen müssen: unter seinem Vorsitz gab eine Anzahl genugsam bearbeiteter griechischer Bischöfe ihre Stimme im Namen des Kaisers ab und auch Vigilius selbst stimmmte im Judicatum vom 11. April 548 bei, doch unter ausdrücklicher Verwahrung des Ansehens von Chalcedon. Facundus schrieb pro defensione trium capit., und eine Synode von Carthago unter Reparatus schloss den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft aus. In seiner Verlegenheit erlangte Vigilius vom Kaiser die Zurückstellung seines Judicatums und die Zusage, dass erst durch eine grössere Synode die Entscheidung getroffen werden solle; er musste sich aber im Geheimen eidlich verpflichten, sich um die Herbeiführung einer Entscheidung im Sinne des Kaisers bemühen zu wollen. Aber die illyrischen Bischöfe verweigerten zur Synode zu kommen, Reparatus von Carthago kam, um dem Kaiser zu widerstehen, und ward unter politischen Beschuldigungen abgesetzt.

Justinian griff mit einem neuen dogmatischen Edict (Mansi IX 537 ff.) der synodalen Entscheidung vor, und jetzt entschloss sich Vigilius unter dem Druck des Abendlandes sich zu ermannen. In

dem Constitutum vom 14. Mai 553 verwarf er zwar eine Anzahl von Sätzen Theodor's von Mopsvestia als irrig, protestirte aber ausdrücklich gegen die Verdammung der 3 Capitel. Von dem im Mai 553 unter Vorsitz des Eutychius von Constantinopel eröffneten Concil (dem 5. ökumenischen) hielt er sich fern. Der Kaiser, dessen Zorn er dadurch erregte, offenbarte jetzt die früheren geheimen Zusagen des Vigilius. Am 2. Juni 553 sprach das Concil, welches übrigens auch die Verdammung der Origenisten bestätigte, die Schlusssentenz nach dem Wunsche des Kaisers. Die griechische Reichskirche fügte sich ohne erheblichen Widerstand, aber die gehoffte Wiedergewinnung der Monophysiten blieb aus. Vigilius, im Osten festgehalten, gab schliesslich wieder nach, und nach einigen Jahren wurde durch die Bemühungen des Primasius von Carthago auch das Widerstreben der afrikanischen Kirche überwunden. Für die römischen Bischöfe erwuchsen aus der Nachgiebigkeit des Vigilius noch andauernde Schwierigkeiten (s. o. 370).

Den mannigfachen Versuchen, die Monophysiten zu gewinnen, entsprach jetzt das Hervortreten innerer Spaltungen unter diesen; denn jene Versuche fanden immer nur Anklang bei den gemässigteren Monophysiten, deren vornehmster theologer Repräsentant Severus war. Diese Severianer standen in der That im Wesentlichen auf dem Standpunkt Cyrill's und seiner Einen fleischgewordenen Natur des Gottes Logos, wollten nicht Eutychianer sein, noch das menschliche Wesen in Christus zu einem doketischen Schein herabsetzen, vielmehr die Annahme einer vollkommenen Menschennatur festhalten, wiesen auch eine eigentliche Vermischung und Verwandlung der Naturen ab; aber nach der Incarnation soll nur von einer Natur geredet werden, weil die Festhaltung der Zweiheit als zweier selbstständiger Factoren die Vorstellung zweier Subjekte oder individuellen Wesenheiten mit sich bringe. Die in sich fertig gedachte göttliche Natur und Person des Logos wird vermöge der Annahme des vernünftig beseelten Fleisches Mensch, geht als Mensch aus dem Weibe hervor und bleibt Einer, da er wegen der unzerreissbaren Einigung den Leib als seinen eigenen hat und das Fleisch unbeschadet der Erhaltung seiner natürlichen Eigenschaften (ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν) umgestaltet und verklärt in seine eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit. Severus lehrt eine zusammengesetzte Natur in Christus, auf welche alle Thätigkeiten der gottmenschlichen Persönlichkeit zu beziehen sind, nimmt also eine Synthesis der vereinigten Elemente zu einer höhern Einheit an. Im Gegensatz gegen diese, im Wesentlichen auch von Philoxenus festgehaltene Anschauung der Severianer (od. Theodosianer) tritt nun die der Julianisten, indem Julian von Halicarnass von der Einheit der Natur zu der Einheit des Wesens (οὐσία) und der Eigenthümlickeit (ἰδίωμα, ποιότης) fortgeht. Als Consequenz dieser Auffassung gilt die Lehre von der Unzerstörbarkeit (Aphtarsie) des Leibes Christi, d. h. dass der Leib Christi der φθορά nicht unterworfen sei. Von den Gegnern werden sie wegen der doketischen Färbung dieser Auffassung als Aphthartodoketen oder Phantasiasten bezeichnet, während sie den Gegnern den Vorwurf der Verehrung eines der Vergänglichkeit Verfallenden zurückgeben: Phthartolatrie. Indem die Severianer

die Aphtharsie nur dem erhöhten Zustand Christi zuschreiben, denken sie sein irdisches Leben den natürlichen Lebensgesetzen noch unterworfen und finden für das allerdings freiwillig übernommene Leiden Christi die Voraussetzung in der natürlichen Leidensfähigkeit des Leibes. Dagegen schieben die Julianisten die Homousie des Leibes Christi mit dem andrer Menschen auf den einzigen Moment der Fleischesannahme zurück und denken ihn von da an als den von der Gottheit vollständig durchdrungenen Leib Gottes, der nicht vermöge natürlicher Qualitäten, sondern lediglich in Folge freiwilliger Uebernahme Leiden erduldet. Auf die höchste Spitze getrieben erschien diese Auffassung bei einem Theile der Julianisten oder Gajaner, welche lehren, dass der Leib Christi vom Moment der Vereinigung an, nicht nur unvergänglich, sondern sogar ungeschaffen sei (Aktisteten, die eben desshalb ihre Gegner als Ktistolatrer bezeichnen). Anderseits ging bei den Severianern das Bestreben, trotz der behaupteten Einheit der (zusammengesetzten) Natur der Realität des Menschlichen gerecht zu werden, bis zur Billigung der Ansicht des Diakon Themistius, dass wie der Leib Christi den natürlichen Bedingungen unterworfen, so auch die menschliche Seele als nicht allwissend gedacht werden müsse (Agnoëten), Christus als Mensch manches nicht gewusst habe; dass also auch in Beziehung auf die Bethätigung der Erkenntniss die eine gottmenschliche Energie das Eine auf göttliche das Andere auf menschliche Weise wirke; eine Ansicht, welche dagegen selbst von den Anhängern der chalcedonensischen Lehre nicht gebilligt wurde. Dagegen ging der alexandrinische Sophist Stephanus Niobes bis zur Behauptung vor, dass, wenn mit dem Monophysitismus Ernst gemacht werden solle, jeder Unterschied des Menschlichen und Göttlichen in Christus geleugnet werden müsse (Niobiten oder Adiaphoriten [1]). Ihm trat der Bischof Damianus von Alexandrien entgegen.

Die sich weiter spinnende logische Reflexion über die Begriffe Natur, Wesen, Hypostase führte in diesen monophysitischen Kreisen auch auf trinitarischem Gebiet zu Kämpfen. Der zu Justinian's Zeit in Constantinopel Philosophie lehrende Johannes Askusnages, sowie der bekanntere Joh. Philoponus geriethen durch ihre Fassung des Begriffs der Natur, derzufolge in der Trinität drei Naturen zu unterscheiden seien, in den Verdacht der Auflösung der Trinität in einen Tritheismus; in der Bekämpfung derselben aber betonte Damianus die Realität der den 3 Personen gemeinsamen göttlichen Wesen, an welchen diese Theil haben, so dass seine Ansicht ebensowohl als eine modalistische Trinitätslehre aufgefasst werden konnte, wie als Tetratheismus.

Während der ganzen Zeit des Justinian finden wir Monophysiten in und bei der Hauptstadt, insbesondere durch Begünstigung der Kaiserin Theodora vertreten, Theodosius also ist hier ihr Führer. Von ihm wurden monophysitische Bischöfe für den Osten geweiht, so auf Bitten des Araberfürsten Harith bar Galaba ein Theodor für Bosra, und besonders Jacob geb. in Tella in Mesopotamien, der, 15 Jahre Mönch in Constantinopel, nun als Bischof (seit 541 oder 543) eine rastlose Thätigkeit entfaltete und unablässig als Bettler gekleidet umherwanderte beinahe 40 Jahre lang, überall die Ge-

[1]) Nach Timoth. presb. de rec. haer. p. 397 Diaphoriten, wofür aber wohl Adiaphoriten zu lesen ist, s. Dionys. Ant. bei Assemani Bibl. orient. II, 32.

sinnungsgenossen zusammenhaltend und Bischöfe und Kleriker weihend; so hat er, Jacobus Baradaeus (el Barâdaï) von seiner Bettlerkleidung genannt (auch τζάντζαλος), den in Folge der Massregeln Justin's sehr darniederliegenden Monophysitismus neu belebt und gekräftigt und ist zum Haupt der syrischen Monophysiten, der Jacobiten in Syrien, Mesopotamien und Babylonien geworden. Auch die bedeutende Stellung, welche Johannes v. Ephesus (v. Asien) bei Justinian über ein Menschenalter einnahm (s. o. I. Cap. S. 323), ist für den thatsächlichen Einfluss des Monophysitismus trotz der officiellen Aufrechterhaltung des Chalced. Concils bemerkenswerth. Durch Theodora fanden in Constantinopel und rings umher monophysitisch gesinnte Mönche und Nonnen, welche aus den östlichen Ländern (Antiochia, Isaurien, Cilicien, Kappad.) vertrieben waren, in Klöstern Aufnahme.

Bei der am Hofe herrschenden Strömung erklärt es sich, dass Justinian noch kurz vor seinem Tode den Versuch machte, die extrem monophysitische Meinung der Aphthartodoketen zur Anerkennung zu bringen. Der Patriarch Eutychius, im Dreikapitelstreit den Wünschen Justinian's gefügig, widerstrebte doch hier und ward durch eine Synode unter Johannes (von Sirimis, Sarmin b. Antiochia), der an seine Stelle trat, abgesetzt. Aber Justinian's Edict fand den entschiedensten Widerstand, so bei Anastasius (Sinaita) dem orthodoxen Patriarchen von Antiochia, und der Tod Justinian's machte der Sache ein Ende.

Unter Kaiser Justin II. (565—578) machte die bisherige Duldung der Monophysiten, welche in der Hauptstadt und anderwärts unbehelligt ihre Versammlungen gehalten hatten, seit 571 wieder Verfolgungen und Vereinigungsversuchen Platz. Man wollte Kleriker und Mönche dieser Partei nöthigen, mit den „Synodikern" kirchliche Gemeinschaft zu halten. Langwierige Verhandlungen sollten die eingezogenen Bischöfe, unter ihnen Paulus von Antiochien und Johannes von Ephesus, zur Vereinigung bringen; Vermittelungen wurden wieder versucht, aber sie zerschlugen sich endlich, da aus Rücksicht auf Rom an Preisgabe der Synode von Chalcedon nicht ernstlich zu denken war. Eine Zeit lang liess sich Paulus von Antiochien bei den Unionsbestrebungen festhalten und erlangte bedeutenden Einfluss auf den Kaiser, endlich aber entfloh er und machte wieder seinen Frieden mit den Jakobiten.

In den letzten Jahren des geisteskranken Justin II. tauchen die monophysitischen Gemeinschaften wieder auf; unter Tiberius (seit 578 Alleinherrscher) wird der vertriebene Eutychius wieder

Bischof von Constantinopel, der im Gegensatz gegen die Monophysiten, obwohl er selbst in der Auferstehungslehre einer innerhalb der Monophysiten aufgetauchten ketzerischen Meinung verfiel, wieder bis zur Verwerfung der theopaschitischen Formel fortschritt. Noch damals fand sich im kaiserlichen Palast Marina ein monophysitischer Betsaal, den Eutychius zerstörte!

Unter Kaiser Mauritius (582—602) und dem Patriarchen Johannes (Jejunator) hörten die Massregeln gegen die Monophysiten auf. Unter diesen selbst aber waren unterdessen auch abgesehen von den erwähnten Lehrdifferenzen vielfache zum Theil persönliche Streitigkeiten wegen Bischofswahlen entstanden, namentlich zwischen Jakob Bar. und Paulus von Antiochia, zu deren Beilegung noch unter Tiberius zu Constantinopel selbst unter dem Schutz des wegen seiner militärischen Verdienste beim Kaiser viel geltenden arabischen Häuptlings Mundar bar Charet Verhandlungen geführt wurden, an denen auch Damianus von Alexandria theil nahm.

Aber die Lostrennung des monophysitischen Kirchenwesens vollzog sich von da an immer entschiedener in den syrischen Jakobiten, der koptischen, abyssinischen und armenischen Kirche (s. u.).

9. Die abendländische Theologie und christliche Literatur im Zeitalter Augustin's.

1. Wir haben die abendländischen Theologen des arianischen Zeitalters und der Folgezeit betheiligt gesehen an den auf griechischem Boden entstandenen Bewegungen. Es gilt jetzt das der abendländischen Kirche eigenthümliche theologische Leben ins Auge zu fassen. Ambrosius (S. 418) ist zwar in seiner Gelehrsamkeit in hohem Grade abhängig von griechischer Theologie; wie er in der Ausübung der allegorischen Schrifterklärung durch den Geist des Origenes und der alexandrinischen Schule bestimmt ist, ja gleich dieser direct auf Philo zurückgeht (de paradiso, de Cain et Ab., de Noë et arca, de Abrahamo, de Jacob et anima etc., biblische, zum Theil aus Predigten entstandene Traktate, oder [de Abr.] Reden an Katechumenen), wie insbesondere in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte (Hexaëmeron) er wenn auch mit selbständigem Urtheil aus Basilius schöpft, so ist er auch in seinen oben genannten dogmatischen Werken durchaus von der griechischen Theologie (Athanasius, Basilius, Didymus) abhängig. Aber römischer Sinn, Gravität und Charakter, wie sie in dem Spross aus vornehmem Geschlecht als Erbe politisch-nationaler Bildung mit dem christlichen Antrieben sich verschmilzt, und praktisch-kirchliche Richtung des hervorragenden Redners und Kirchenmannes, geben ihm bei aller wissenschaftlichen Unselbständigkeit eine eigenthümlich römische Bedeutung. Ein geistlicher Cicero, ein nur weit charaktervollerer, verschmäht er es nicht, seinen geistlichen Söhnen den Klerikern in de officiis ministrorum (ed. Krabinger 1857) eine christliche Sittenlehre zu geben, welche in starker Abhängigkeit von Cicero de officiis[1]) dessen stoisch gefärbte populär-philosophische Moral ins Christliche

[1]) S. P. Ewald, Einfluss d. stoisch-ciceron. Moral auf die Darstellung

umbiegt durch Versetzung mit der religiösen Transcendenz und den asketischen Gesichtspunkten der kirchlichen Moral, was dem Werk wissenschaftlich einen lockeren, principiell wenig einheitlichen Charakter gibt; aber die sonst von Ambrosius mit ganzem Nachdruck empfohlene asketische (mönchische) Lebensanschauung (s. die Schriften de virginibus, de viduis, de virginitate) erhält dadurch ein ermässigendes Gegengewicht. In den Fragen von der Sünde und ihren Folgen und von der Gnade taucht mitten in den durch die griechische Freiheitslehre bestimmten Anschauungen eine Richtung auf, welche dann in Augustin zum consequenten Durchbruch kommt. Römische Haltung wirkt auch in der Geltendmachung der kirchlichen Forderungen und Disciplin gegenüber den Grossen der Erde. S. die Katastrophe von Thessalonich und die „Busse des Theodosius“ bei Förster, Ambros. S. 64 ff. Die dramatische Schilderung des Faktums in den acta Ambrosii von Paulinus und bei den griechischen Kirchenhistorikern ist Ausschmückung, aber der Kern der Sache ist durch die oratio de obitu Theodosii 34 belegt. Die sehr selbstbewusste kirchliche Gesinnung tritt auch in der Parteinahme für die Christen von Kallinikum gegen die von ihnen vergewaltigten Juden (Förster a. a. O. S. 60 ff.) und dem Verhalten gegen die Kaiserin Justina und die arianische Partei zu Tage. Seine Bedeutung für den Gottesdienst, die Predigt, die Hymnen s. u. — Opp. Maurinerausg. Par. 1686. Vened. 1741 f. 1748 f. Ml 14—17; eine neue splendide Ausg. Mediol. 1875 ff. — Böhringer, 2. Aufl. X. Joh. Förster, Ambrosius v. Mail. Halle 1884.

Der in den origenistischen Streitigkeiten genannte Tyrannius (Turranius, Toranus) Rufinus, aus Aquileja, geboren um oder nach 340 und früh von dem Klosterleben ergriffen, welcher Zug ihn dann (S. 382) nach dem Orient führte († 410), ist obwohl ohne selbständige theologische Bedeutung, doch durch seine Uebertragung griechischer Werke des Origenes, aber auch des Eusebius, dessen Kirchengeschichte er zugleich bis zum Tode des Theodosius fortsetzte, Basilius u. A. für die abendländische Kirche sehr wichtig geworden. Auch die so einflussreich gewordene Historia Monachorum s. de vitis patrum (in Her. Rosweyde, Vitae patrum, Antw. 1615, 1628 das zweite Buch) ruht auf griechischer Vorlage (vgl. ZKG VII, 161 ff.). Seiner Expositio symboli apostolici verdanken wir wichtige Aufschlüsse für die Geschichte des Symbols, opp. Ml 21. — In der Vermittelung griechischer Wissenschaft für die lateinische Kirche liegt auch zum grossen Theil die Bedeutung, welche der gelehrteste der lateinischen Kirchenväter Sophronius Eusebius Hieronymus (über sein Leben S. 382) erlangt hat. Der classisch geschulte, des Griechichen und bis auf einen gewissen Grad auch des Hebräischen und Chaldäischen mächtige Gelehrte von umfassender, wenn auch mehr in die Breite als in die Tiefe gehender Gelehrsamkeit, „der Urahne der Humanisten“ und gewandte Stilist, hat auf Veranlassung des römischen Bischofs Damasus um 382 begonnen, den allmählich in grosse Verderbnisse gerathenen Text der alten lateinischen Bibelübersetzung vorsichtig und schonend zu bessern. Er begann mit dem NT (zuerst Evang.), beim AT mit den Psalmen, welche er sowohl auf Grund des gewöhnlichen Septuaginta-Textes (Psalterium romanum), als auch auf Grund des hexaplarischen (Psalt. gallicanum) bearbeitete, nach welch' letzterem er auch das übrige AT zu bearbeiten begann (erhalten das Buch Hiob). Aber das Bedürfniss des Rückgangs auf den he-

der Ethik des Ambr. Lpz. 1881. Ebert, I, 125 ff. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, I, 174.

bräischen Urtext drängte sich ihm so auf, dass er eine neue Uebersetzung des alten Testaments aus dem Urtext unternahm (s. 392) und in 12 Jahren beendete, nicht ohne damit mannigfach anzustossen. So entstand aus der verbesserten alten lateinischen Uebersetzung des NT und aus der neuen des AT aus dem Urtext die nachmals allmählich zur kirchlichen Herrschaft gelangende Vulgata. Seine biblischen Commentare, eine Fundgrube für die spätere Zeit, verknüpfen mit der Erörterung des historischen Sinnes in reichem Masse allegorische Spielereien. Seine Schriften De nominibus hebraicis s. de interpretatione nominum hebr. schliesst sich an ähnliche Arbeiten Philo's, sein liber de situ et nominibus locorum hebr. ist eine freie Bearbeitung des Eusebius (S. 398). An diesen schliesst sich auch die Fortsetzung der von ihm übersetzten und bearbeiteten Chronik des Eusebius. Die Schrift de viris illustribus (de scriptoribus ecclesiasticis), eine Nachahmung von Sueton's gleichnamiger Schrift in Beziehung auf christliche Literatur, soll die kirchlichen Schriftsteller der Reihe nach aufführen und kurz darstellen, was sie in Betreff der heil. Schriften Denkwürdiges herausgegeben haben; ein trotz mancher Flüchtigkeit und Ungleichmässigkeit für uns sehr wichtiges Werk, das hinsichtlich seiner Quellen aber noch genauerer Untersuchung bedürfte. Er hat zahlreiche Nachfolger gefunden (mit diesen, Gennadius etc., herausgeg. v. J. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiast. Hamb. 1718 fol.). Ganz der Empfehlung des Mönchthums dienen seine Heiligenleben, das ganz den märchenhaften Ton einer Volkslegende anschlagende des hl. Paulus von Theben, das des Malchus und des Hilarion, sowie die Lebensskizzen der frommen Frauen seiner persönlichen Bekanntschaft (der hl. Paula, der hl. Paulina, Fabiola und Marcella). Seine Streitschriften: gegen die Luciferianer (altercatio Lucif. et Orthod.), gegen Helvidius, gegen Vigilantius, wie die unerquicklichen Schriftenwechsel mit Rufin zeigen weniger dogmatische Bedeutung, als literarische Schlagfertigkeit und persönliche Gereiztheit und Parteileidenschaft. Seine zahlreichen Briefe, die zu einem erheblichen Theil über den bloss privaten Briefcharakter hinausgehen und für das Publikum von vornherein bestimmte literarische Erzeugnisse sind, bilden eine reiche Fundgrube für die Kulturgeschichte und innere Zeitgeschichte. — Opp. ed. Bened. (Martianay) 1693 ff., ed. Vallarsi, ed. alt. Venet. 1766 ff. Ml 22—36. Die ältere Literatur über ihn bei Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865. E. L. Cutts, M. Jérome, Lond. 1878. Ueber die Zeitgenossen Sulpicius Severus s. o. S. 7 und 309; über Paulinus v. Nola S. 384.

2. Eine neue Epoche führt für die lateinische Kirche der Zeitgenosse des Hieronymus Aurelius Augustinus herbei, in welchem eine neue Auffassung des Christenthums zum Durchbruch kommt und der abendländischen kirchlichen Entwicklung die mächtigsten durch das ganze Mittelalter hindurch wirkenden Antriebe giebt, die sich auch in dem Zeitalter der Reformation noch fortsetzen, ja hier nach einer Seite hin erst recht zur Wirksamkeit kommen. Sein Leben, besonders das frühere, wie es in den um 400 geschriebenen Confessiones [1]) von ihm selbst im Zwiegespräch seiner Seele mit Gott beleuchtet wird, ist für die hier zum Durchbruch kommende

[1]) Herausg. und erläutert von K. v. Raumer, Stuttg. 1856.

Gestalt christlicher Weltanschauung von höchstem Interesse. A., geboren am 13. Nov. 354 zu Tagaste in Numidien, verdankte die ersten tiefen Eindrücke religiöser Art seiner Mutter Monica. Ausgezeichnet begabt, eignete sich der Knabe den Unterricht in Allem, was damals zu einer liberalen Erziehung gerechnet wurde, mit brennender, von Ehrgeiz nicht freier, Wissbegierde an und studirte dann, um sich zum Rhetor (gerichtlichen Redner) auszubilden, in Carthago klassische Literatur und Rhetorik, während zugleich seine leidenschaftliche Natur ihn in grossstädtischen Lebensgenuss hineinzog. Die religiösen Eindrücke der Kindheit traten zurück. Die Lectüre von Cicero's Hortensius (Lob der Philosophie) weckt die in ihm schlummernde Sehnsucht nach höherer Geist und Gemüth zugleich befriedigender Wahrheit und Weisheit mächtig auf, worin er später sein erstes Aufstehen, um zu Gott zu kommen, sah. Der eitle Glanz rhetorischen Rufes erbleicht vor diesem heiligen Wahrheitsdurst. Er griff auch zur Schrift, doch wusste er sich in ihre schlichte Einfalt nicht zu finden. Aristoteles' Kategorienlehre studirte er zu seiner dialektischen Bildung. Aber der Durst nach religiös befriedigender Wahrheit führt ihn jetzt zu der damals auf nordafrikanischem Gebiet weit verbreiteten Secte der Manichäer, deren Lebensstrenge ihm imponirte, deren mysteriöse Abgeschlossenheit seine Wissbegierde reizte und durch die Verheissung tieferer Erkenntniss der Wahrheit anlockte. Von seinem 19. bis zu seinem 28. Lebensjahre liess er sich durch die Aussicht auf endliche Einweihung in die vollen Geheimnisse der Wahrheit, nach denen seine Seele trachtete, in dieser Gemeinschaft (als auditor oder Katechumene) festhalten. Aber allmählich enttäuscht verfiel er in neue Verzweifelung an aller Wahrheit. Da bahnte ihm zunächst der Neuplatonismus wieder den Weg, indem er mit seinem idealistischen religiösen Dogmatismus in ihm wieder Glauben an objektive Wahrheit erweckte und ihm eine neue Gedankenwelt erschloss. Namentlich wirkte gegen den Dualismus der Manichäer jener Monismus, für welchen nur das Gute das Wesenhafte, wahrhaft Seiende, das Böse etwas bloss Negatives ist. Augustin, der früher in Tagaste, dann Carthago mit viel Beifall Rhetorik gelehrt hatte, kam 383 nach Rom, 384 nach Mailand. Der Neuplatonismus hatte ihn wieder für religiöse Anschauungen empfänglich gemacht, den christlichen Glauben aber sah er noch wie einen Ersatz der Philosophie für den gemeinen Mann an. Jetzt aber zogen ihn die paulinischen Briefe ernstlicher an, und der christliche Inhalt der Predigten des Ambrosius, die er Anfangs nur der schönen Form wegen besuchte, begannen auf

ihn zu wirken. Unter schweren inneren Kämpfen bekehrte er sich zum Christenthum und wurde von Ambrosius 387, zugleich mit seinem natürlichen Sohn Adeodatus, getauft. In Rom begann er jetzt den während seines ganzen Lebens fortgesetzten Kampf gegen den Manichäismus.

Nach Afrika zurückgekehrt (388), lebte er zunächst mehrere Jahre in ländlicher und mönchischer Zurückgezogenheit, wurde aber 392 wider seinen Willen zum Presbyter in Hippo Regius und 395 ebendaselbst zum Bischof gewählt. Sein Leben gehörte nun bis zu seinem Tode (430) der Kirche, deren Wesen und Glaubensgehalt, wie er ihn auf Grund der eigenen religiösen Erfahrungen fasste, er, wie gegen Manichäer, so nun auch gegen die bedeutende sectirerische Erscheinung des Donatismus und gegen den Pelagianismus zu vertheidigen suchte. Gegen die Donatisten entwickelte er in einer für die Folgezeit entscheidenden Weise den Begriff der Kirche, gegen Pelagius die Lehre von der Sünde und Gnade als den eigentlichen Kernpunkt seiner originalen Auffassung des Christenthums, wie sie der lateinischen Kirche, obwohl diese sich niemals im vollen Sinne zum augustinischen Dogma ohne Abschwächung bekannt hat, doch ihr entscheidendes Gepräge aufgedrückt, ja an welche auch der evangelische Protestantismus wieder angeknüpft hat.

Die ältesten Schriften Augustin's (contra Academicos; de vita beata; de ordine), den Uebergang von der Philosophie zur christlichen Theologie bezeichnend, sind der Ueberwindung des Skepticismus und der Gewinnung der subjectiven Gewissheit der Wahrheit gewidmet, wie auch die soliloquia und die Schrift de immortalitate animae sich um die Bedingungen der Gotteserkenntniss drehen. Weiterhin entwickelt sich aus diesen Anfängen jenes energische Streben, von den unleugbaren Thatsachen des Selbstbewusstseins, des eigenen Denkens, das zugleich die Gewähr des eigenen Seins enthält, zur Anerkennung einer objectiven Wahrheit, welche die nothwendige Voraussetzung unseres Denkens ist, durchzudringen. Indem er in Gott, näher im Logos Gottes als dem Inbegriff ewiger Vernunftgesetze, diese ewige Wahrheit sieht, begründet sich hierauf schon für alles Denken die Voraussetzung eines Glaubens, der dem vermittelten Erkennen vorausgehen muss. Wir müssen Gott selbst zum Lehrer haben, um die Wahrheit zu erkennen. Aber dieser philosophische Begriff des Glaubens, des nothwendigen Vertrauens auf die dem Geist sich bezeugende Wahrheit, welche das Höhere über dem Menschen ist und sein Denken selbst erst bedingt, setzt sich unter Berücksichtigung der sündigen Schwäche des Menschen, auch seines Geistes, sogleich in den ethisch-religiös gefärbten Begriff des Glaubens um, der auf der Erneuerung und göttlichen Erleuchtung des Menschen ruht, wie sie durch die Offenbarung und Erlösung des Sohnes Gottes herbeigeführt wird — die Wahrheit selbst, nämlich der Sohn Gottes, das ewige Wort, hat diesen Glauben begründet. Damit gelangt er auf den positiven Boden der göttlichen Autorität, welche die Kirche im Besitz der Schrift und Tradition an den Menschen bringt. In der Energie, mit welcher Augustin dieses positive

Fundament der göttlichen Offenbarung, und zwar nun gleich in der bestimmten geschichtlichen Form der kirchlichen überlieferten Wahrheit festhält, spiegelt sich der Process seiner eignen Entwicklung, welche erst in dem mächtigen Ergriffenwerden von der christlichen Wahrheit zur Befriedigung gelangt ist. Dass der Glaube der Erkenntniss vorangehen müsse und der Weg zu ihr sei, hält er gleich Origenes fest, aber in vertiefter Ausführung; ebenso aber auch, dass es Aufgabe ist, durch den Glauben zur Erkenntniss und Einsicht vorzudringen: intellectus enim merces est fidei (tract. 29 in Ev. Joh. § 6, cf. cp. 120). Gott selbst, wie er der höchste Gegenstand des Glaubens ist, ist auch das eigentliche und höchste Ziel aller Erkenntniss, obwohl er nicht im eigentlichen Sinne begriffen werden kann, sondern nur negativ und approximativ erkannt. Mit grosser speculativer Energie verfolgt Augustin die Gottes- und Dreieinigkeitslehre (libri de trinitate vgl. S. 422) von Voraussetzungen aus, welche den Einfluss der platonischen Philosophie bewahren, aber in neuer Weise mit dem positiven christlichen Glauben vermitteln. Alle wesentlichen Grundlinien der kirchlichen Speculation sind hier bereits gezogen. Während aber Augustin in dieser speculativen Gotteslehre die bisherige Entwicklung des kirchlichen Dogma in selbstständiger Weise nicht nur zusammenfasst, sondern auch in der Trinitätslehre modificirt, kommt er auf der andern Seite zugleich von seiner persönlichen Entwicklung aus dazu, die wesentlich vertiefte Auffassung des christlichen Heils als umwandelnder göttlicher Gnadenwirkung am sündigen Menschen in den Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung zu rücken. — Im allgemeinen Begriff Augustin's von der Welt, dem Endlichen und dem Bösen in der Welt lässt sich aber der Einfluss des Platonismus ebenfalls noch deutlich nachweisen. Obwohl durch entschiedene Betonung der Schöpfung der Welt aus Nichts, als freier That Gottes, der Boden der griechischen Zeitphilosophie in der Kirche schon längst verlassen war, so wirkt diese doch noch nach in der Art, wie Gott als das wahre Sein in allem Sein, die Welt als aus Sein und Nichtsein gemischt, und das Böse nicht als etwas Positives, Substanzielles, sondern als blosses Accidenz am Guten, als defectus oder privatio gefasst wird. (Vgl. G. Loesche, De Aug. plotinizante. Jen. 1880; ders., ZWL 1884, 7. J. Storz, Die Philos. des h. Aug. 1882. K. Scipio, A.'s Metaphys. im Rahmen seiner Lehre vom Uebel 1886.) Mit der Fassung in der griechischen Kirche ging nun Augustin noch zusammen, indem er besonders gegen die manichäische Gründung der Sünde auf ein Naturprincip an ihrer Ableitung aus der freien sittlichen Selbstbestimmung des Menschen entschieden festhielt. Allein diese allgemeinen Begriffe, wie sie sich ihm theils aus der platonischen Philosophie, theils aus der bisherigen griechischen Theologie gebildet haben, erfüllen sich bei ihm mit durchaus eigenthümlichem Inhalt. Auf Grund seiner eigenen Lebensentwicklung und Bekehrung bekommt allmählich die Ueberzeugung von der sittlichen Ohnmacht und Verderbtheit der menschlichen Natur, wie sie aus der ursprünglich freien Abkehr des menschlichen Willens von Gott (Fall Adams) entstanden, aber nun zu einer allgemeinen die Freiheit des Menschen aufhebenden Macht geworden ist, sowie von der ausschliesslichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade, eine solche grundlegende Bedeutung und es werden aus ihr so weitgehende Consequenzen gezogen, dass nun die gesammte christliche Weltanschauung für ihn sich um den Angelpunkt der sittlichen Wiedergeburt (Sünde und Gnade) dreht, welche geschichtlich durch die Menschwerdung des Sohnes und das in ihr gegebene, durch die Kirche in die Menschheit geleitete Heil bedingt ist, übergeschichtlich aber in dem gött-

lichen Rathschluss und der Prädestination begründet ist, in welcher sich in letzter Beziehung auch theoretisch die religiöse Grundüberzeugung Augustin's ausprägt, dass Heil, Licht und Leben dem Menschen allein durch die, durch Nichts ausser ihr bestimmte, unbedingt und allmächtig wirksame göttliche Gnade gegeben werde. Von hier aus gewinnt auch seine Theologie ihre Vollendung in einer umfassenden religiösen Geschichtsbetrachtung: De civitatate dei ll. 22 (S. 328).

Die wichtigsten Schriften des Augustin gegen die Manichäer s. S. 302. Für die eigene christliche Weltanschauung nach der moralischen Seite s. ausserdem de moribus ecclesiae cath. et de moribus Manichaeorum; die gegen die Donatisten s. u. Nr. 11; die gegen die Pelagianer Nr. 12. Das apologetische und das dogmatische Hauptwerk (de trinit.) sind erwähnt. Das Wesentliche der christlichen Glaubensüberzeugung ist hinsichtlich seiner apologetischen Grundlegung in dem Buch de vera religione, hinsichtlich der Zusammenfassung für den kirchlichen Unterricht in De fide et symbolo und De catechizandis rudibus (nach Seite der Methode) und in dem Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et charitate (ed. Krabinger-Ruland 1861) gegeben. In dem Werke De doctrina Christiana wird mehr eine Anweisung zur Auslegung der heil. Schrift und zum christlichen Unterricht gegeben (modus inveniendi quae intelligenda sunt und modus proferendi quae intellecta sunt). Unter den zahlreichen exegetischen Schriften sind hervorzuheben De genesi ad literam ll. 12 (zu unterscheiden von der gleichnamigen unvollendeten, gegen die Manichäer gerichteten Schrift), die quaestiones in Heptateuchum, die enarrationes im Psalmos z. Th. in der Form von Predigten fürs Volk; die der Evangelienharmonistik dienende Schrift De consensu evangelistarum, die Schrift über die Bergpredigt, die tractatus zu Johannes und die mehrfache Erkl. zum Römerbrief und zum Galaterbrief, Schriften, in denen religiöse Congenialität die Mängel in sprachlicher und in methodischer Hinsicht vergütet. — Den Fragen des prakt. kirchlichen Lebens sind zugewendet die Schriften De bono conjugali einerseits, De sancta virginitate und De bono viduitatis anderseits; De adulterinis conjugiis; De opere monachorum zur Empfehlung der Handarbeit der Mönche u. a. m. Endlich seine zahlreichen Predigten (sermones) und seine nicht minder werthvollen zahlr. Briefe. Seine retractationes, libri duo, in denen er gegen Ende seines Lebens (um 427) seine zahlreichen Schriften einer Selbstkritik unterwirft. Opp. ed. Bened. (von Blampin und Coustant), Par. 1769 sqq. Wiederherausg. von J. Clericus (Phereponus) 1700—1703. 12 Bde. Fol. und Paris 1836 ff. Migne, 32—47. — Monogr. v. Bindemann, 1844—1869. 3 Bde. bei Böhringer 2. Aufl. XI. A. Dorner, Aug., sein theol. System etc. Berl. 1873. Reuter, Augustinische Studien (ZKG Bd. 4—7), Gotha 1887. E. Feuerlein in HZ 22. Bd.

3. In der christlich-lateinischen Poesie vollzog sich seit Constantin's Zeit besonders charakteristisch jene allgemeine Wendung, in welcher die heidnischen Bildungsformen sich mit den christlichen Stoffen zu verschmelzen suchten, und zwar mit der Abzweckung, dem ästhetischen Geschmack der Gebildeten Genüge zu thun, auch indem man die classischen Formen auf die zur Geltung gekommenen christlichen Vorstellungen anwandte. Die evangelische Geschichte wird von C. Vettius Aquilinus Juvencus, einem geb. Syrier, um 330 in verhältnissmässig leichtfüssigen Hexametern besungen, ein christliches Epos, das nicht den Fabeln sondern der Wahrheit dient, mit von Virgil entlehnten Mitteln. Von einer ähnlichen Behandlung der Genesis

und den erst neuerlich durch Pitra, Spicil. Solesmense I. veröffentlichten umfangreichen Versificationen der Bücher Mosis und Josua ist die Abfassung durch Juvencus ganz unsicher. Ausgabe Ml 19. S. RE 7, 327. Andere Dichtungen ähnlicher Art von unbekannten Verfassern schliessen sich daran. Hier beginnt eine poetische Behandlung biblischer Stoffe, welche für das Mittelalter von der weitgreifendsten Bedeutung geworden ist. Vielleicht gehört auch der oben (S. 215) bereits dem 3. Jahrhundert zugewiesene Commodian erst hierher (S. Weingarten, Zeittafeln und Ueberbl. z. KG. 3. Aufl. 1888, S. 37, 231). Sodann aber die einem Hilarius (vielleicht dem von Arles) angehörigen Metra in Genesin (in den WW des Hil. Pictav.) und des Claudius Marius Victor (wohl des massiliensischen Rhetors Victorius oder Victorinus, Gennad. de vir. ill. 60) Commentaria in Genesin, welche über die poetische Paraphrase hinausgreifend, manche Excurse geben und eine Tendenz auf Jugendunterricht offenbaren (s. Ebert, I 353). Der ebenfalls dem 5. Jahrhundert angehörige, sonst unbekannte Coelius Sedulius (ed. Huemer, Corp. scr. X), besang im Carmen paschale die Wohlthaten Christi, der als das wahre Passah für uns geschlachtet ist, und stellte die wahren Wunder Christi den erfundenen Mythen der Dichter gegenüber. Das Opus paschale ist eine prosaische und vervollständigte Bearbeitung desselben evangelischen Stoffes in sehr schwülstiger Diction, während das Carmen von diesem Fehler frei ist.

Christliche Epigramme haben wir von dem römischen Bischof Damasus, theils Grabschriften auf Heilige und Märtyrer und andere christliche Personen, theils Inschriften in Kirchen und Kapellen, zum Gedächtniss seiner eigenen Bauten und Stiftungen. Die reifste Frucht aber des Processes der Durchdringung der Formen der antik-römischen Bildung mit christlichen Ideen und Stimmungen ist die christlich-lateinische Hymnendichtung, als deren Anfänger Hilarius von Poitiers gilt, dem jedoch von den ihm zugeschriebenen Hymnen keine mit völliger Sicherheit beigelegt werden kann. Der Gegensatz gegen die Arianer und ihre mit Erfolg betriebene Hymnodie soll den Hilarius zur Abfassung seines lateinischen Hymnenbuchs bestimmt haben. Seine Anregung hat auf Ambrosius gewirkt, dessen Hymnen bereits gottesdienstlich eine mächtige Wirkung ausübten (s. u. Gesch. d. Gottesd.), überdies aber als Muster für die Folgezeit wirkten: ambrosianische Hymnen, als Bezeichnung der Gattung. Als Werk des Ambrosius selbst sind mit voller Sicherheit nur vier, die drei Tagzeitlieder (Deus creator omnium, Aeterne rerum conditor, Jam surgit hora tertia) und das Weihnachtslied Veni redemptor gentium zu bezeichnen. Jeder Hymnus hat 32 Verse in jambischen Trimetern, von denen 4 zu einer Strophe verbunden sind. Metrum und Quantität werden streng festgehalten, der Hiatus wird vermieden. Von der ernsten Schlichtheit dieser hiedurch gerade so wirkungsvollen Hymnen stechen die Dichtungen des Aurelius Prudentius Clemens, des vornehmen Spaniers (geb. 348 wohl zu Saragossa) ab, der sich von der Welt und aus einem hohem Staatsamt (Rector einer spanischen Provinz) zurückzog, um Gott mit seinen geistlichen Dichtungen zu dienen. Das Buch Cathemerinon enthält 12 Hymen, von denen 6 ebenfalls für den Gebrauch der kirchlichen Gebetszeiten bestimmt sind. Der enge Anschluss an Ambrosius ist ersichtlich, aber die Hymnen sind viel länger (daher nur ausgewählte Strophen in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind) und weniger volksthümlich; nach den verschiedensten Metren ist gegriffen, die Behandlung theils künstlicher, theils mehr in

die Breite der Schilderung und Erzählung übergehend. Von der Sammlung Peristephanon, Hymnen zum Preise der Märtyrer (besonders der spanischen und solcher, deren Stätten Pr. in Rom und Italien aufgesucht hat), ist ein Theil in populärer Haltung, ein anderer dagegen in sehr kunstvoller Form geschrieben. Aus den meist sehr langen Hymnen haben ebenfalls nur einzelne Strophen sich kirchlich eingebürgert. Mehr der didactischen Poesie gehören die sehr umfangreichen Dichtungen Apotheosis (Vertheidigung der Gottheit Christi gegen häretische Ansichten) und Hamartigenia (Sündenfall), mit Polemik gegen Marcion und einer sehr farbenreichen Schilderung der Verdammniss; bemerkenswerth ist, dass der Dichter nicht wagt, für sich selbst die volle Seligkeit zu beanspruchen, und nur gelindere Strafen in der zukünftigen Welt erbittet. Die zwei Bücher gegen Symmachus lehnen sich zum Theil an des Ambrosius' Schrift gegen denselben. Die ausgeführte allegorische Dichtung Psychomachia, den Kampf des Glaubens und der christlichen Tugenden gegen die Laster schildernd, ist für das Mittelalter unendlich einflussreich geworden. Unter dem Titel Dittochaeon sind Epigramme zusammengestellt. — Aur. Prud. Cl. carmina ed. A. Dressel. A. Brockhaus, A. Prudentius 1872.

Weniger phantasiereich und farbenprächtig als diese Dichtungen des Prudentius, aber zierlicher und von formellem Geschmack sind die seines Zeitgenossen Paulinus v. Nola (S. 384), des Schülers des Ausonius. „Das Christo geweihte Herz versagte sich den Camönen und verschloss sich dem Apollo", feierte aber in einer ganzen Reihe von panegyrischen Gesängen den hl. Märtyrer Felix, ausserdem Johannes den Täufer als ersten Asketen, und in einer Ode den Bischof Nicetas von Dacien, der bei den Barbaren jenseits der Donau christlich-römische Civilisation verbreitete. Selbst die Gattung der Epithalamien findet hier eine Verwendung in christlichem Geiste. Von einem Freunde des Paulinus, Endelechius, haben wir auch ein christliches bukolisches Gedicht, De mortibus boum, welches das Kreuz rühmt, das sich zum Schutz wider die Rinderpest bewährt hat; von einem Bischof Orientius (Mitte des 5. Jahrh.) eine moralisch-didactische Dichtung: Commonitorium. Der Verehrer Augustin's, Prosper, hat abgesehen von seinem dogmatisch-polemischen Gedichte (Carmen de ingratis, s. den 13. Abschnitt), ein ganzes Hundert dogmatischer Sentenzen in die Form von Epigrammen gegossen. Kirchlich aber war von besonderer Bedeutung, dass der oben genannte Sedulius in der kirchlichen Hymnendichtung den Vorgängern Ambrosius und Prudentius folgte. In dem alphabetischen Hymnus auf Christus (A solis ortus cardine), dessen 7 erste Strophen (A—G) zum kirchlichen Weihnachtsgesang, dessen folgende 4 zum Epiphaniaslied (Hostis Herodes impie) geworden sind, folgt er dem Vorbild des Ambrosius, beobachtet wie dieser die Quantität, zeigt aber den Anfang einer bemerkenswerthen Umwandlung und poetischer Popularisirung. Schon wird der Hiatus nicht mehr vermieden, der Reim angewendet und das Zusammenfallen des grammatischen und des Versaccents angestrebt. J. Huemer, De Sed. vita etc. 1878.

10. Der Priscillianismus.

Quellen: Priscilliani quae supersunt rec. G. Schepss (Corp. scr. eccl. lat. XVIII) Vindob. 1889. Canones Syn. Caesaraug. (Mansi III, 633) die Acten der sogen. Toledan. Syn. (Mansi III, 1997 u. Florez, Esp. sagr. VI app. p. 319) und die Canones der Syn. Bracarens. (Mansi IX, 773). — Sulpicius Severus, Chronicon II, 46—51. Dialog. 3, 11 sqq. Pacati Drepanii

panegyricus Theodosio I. dictus c. 28 sq. (XII Panegyrici latini ed. Bährens, Lpz. 1874 p. 297). P. Orosius, Ad Aur. Augustinum commonitorium de errore Prisc. et Orig. (in den opp. August. t. VIII Ml 31, 124 u. hinter der Ausgabe des Priscillian). Augustinus, De haeres. c. 70. Hieronymus, De vir. ill. 121. Leonis M. ep. ad Turibium mit dem Bericht des Turibius (Ml 54 p. 677). Verschiedene Briefe von Augustin und Hieronymus. — Lit. Walch. Ketzerg. III. L. v. Vries, Diss. crit. de Prisc. Ultraj. 1745. Lübker, De haeres. Prisc. Hann. 1841. Mandernach, Gesch. des Priscill. 1851. Schepss, Priscillianus, ein neu aufgefundener Schriftsteller. Würzb. 1886. Loofs, ThLZ 1886 col. 392.

Der Urheber dieser die Kirche Spaniens und des benachbarten aquitanischen Galliens am Ausgang des 4. Jahrhunderts aufregenden Bewegung ist Priscillianus, ein Mann aus vornehmer Familie von grosser geistiger Regsamkeit und höherer Bildung, Schüler eines Rhetors Helpidius (Elpidius), wahrscheinlich ein und derselben Person mit dem angesehenen Rhetor und Dichter Delphidius (Hieron., De vir. ill. 120. Chronic. ad a. 355) im aquitanischen Gallien, dessen Wittwe und Tochter nachher unter den Anhängern Priscillian's genannt werden. Aus den erst kürzlich aufgefundenen Tractaten Priscillian's spricht eine starke und entschiedene Glaubenshingabe an den einigen Gott Christus, der den Gläubigen Leben und Weisheit und Alles ist, ein leises Anklingen mystisch-pantheistischer Anschauungen von dem einen Gott in allen Dingen, der in dem göttlichen Ebenbilde, dem Menschen, seine Ruhestätte finden will; dazu ein lebhaftes Ergreifen biblischer, namentlich paulinischer Vorstellungen (von der Kindschaft, dem Christus in uns) [1]), aber auch die Ueberzeugung, dass die Wirksamkeit des Geistes Gottes nicht an die engen Grenzen des biblischen Kanon gebunden ist, da er seine Propheten allerwärts gehabt hat und hat. In seiner Vertheidigungsschrift an Damasus (p. 34—43) eignet er sich entschieden den Glauben der Kirche (das Symb. apost.) an, obwohl seine Betonung der Gottheit Christi und der Einheit Gottes nach modalistischer Auffassung der Trinitätslehre schmeckt, seine Auffassung der Menschwerdung apollinaristisch klingt, und er die menschliche Seele als von göttlicher Substanz anzusehen scheint. Auch kann in der Begründung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches durch Mt 22, 31 eine absichtliche Zurückhaltung von der crasseren kirchlichen Vorstellung liegen. Er ist durchdrungen davon, dass Welt und Reich Gottes in scharfem Contrast stehen, dass der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist, dass bitterer Ernst zu machen ist mit der asketischen Verwirklichung des Christenthums. Hinter dem ethischen Dualismus

[1]) Hievon legen auch die vom Bischof Peregrinus mit einigen Aenderungen herausgegebenen Canones epistularum Pauli (ed. A. Mai, jetzt neu aus der Handschrift herausg. v. Schepss) ein merkwürdiges Zeugniss ab.

blickt hier die Möglichkeit eines metaphysischen hervor. Man ahnt in diesen Tractaten ungeachtet ihrer oft harten Ausdrucksweise die Macht einer religiösen Persönlichkeit, die ernst gerichtete religiöse Gemüther zu fesseln vermochte.

Auch Bischöfe (Instantius und Salvianus) finden wir auf Seite dieses Laien, der sie in diese geistige asketische Bewegung hineinzog. Der Bischof von Corduba, Hyginus, machte den Bischof Idacius (Ydacius) in Emerita (Merida), der Hauptstadt der benachbarten Provinz Merida, auf das Conventikelchristenthum, dem sich auch Bischöfe anschlossen, aufmerksam, nahm aber nachher, als Idacius leidenschaftlich dagegen vorging und den kirchlichen Brand entzündete, sich Priscillian's an. Die Bewegung ergriff verschiedene spanische Provinzen. Im Jahre 380 wurde zu Caesaraugusta (Saragossa) im tarraconensischen Spanien eine Synode gehalten, an welcher auch aquitanische Bischöfe theilnahmen. Ihre acht Canones wenden sich gegen das Conventikelchristenthum einer schroffen asketischen, sich von der verweltlichten Kirche und Geistlichkeit separatistisch zurückziehenden Richtung, verbieten namentlich frommen Frauen den Besuch solcher Conventikel, verwerfen den Gebrauch am Sonntag zu fasten und die in der Kirche empfangene Communion nicht wirklich zu geniessen, rügen die Zurückhaltung vom Besuch der Kirchen und gehen gegen Kleriker vor, welche ihr Amt verlassen, um mönchisch zu leben. Es ist der Kampf gegen asketischen Separatismus, der hier geführt wird, einen Separatismus, der seine Spitze gegen die Verweltlichung des Klerus richtet. Niemand soll sich eigenmächtig als Lehrer aufwerfen und kein Bischof (der etwa auf die Seite dieser Frommen tritt) soll einen von einem Anderen aus der Kirchengemeinschaft geschlossenen aufnehmen. Vom 17. Dezember bis zum Epiphanienfeste sollen alle täglich die Kirche besuchen, bei Strafe des Banns über alle, welche während dieser Zeit sich fern halten, in die Berge entweichen und barfuss gehen. Wir erkennen eine asketische Opposition gegen das aufgekommene Weihnachtsfest, sei es bloss aus Hass gegen die heidnischen Züge der Festfeier, sei es etwa aus doketischen Gesichtspunkten. Die Canones nennen keinen Namen, aber zu Saragossa sind die nicht anwesenden Priscillianisten, nämlich jene beiden Bischöfe und die Laien Helpidius und Priscillianus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden (Sulp. Sev.). Priscillian (liber ad Damas. p. 35, 15. 40, 17) bestreitet dies, unter Berufung auf den selbst in Saragossa gewesenen Bischof Symposius (Symphosius), welcher neben Hyginus zu den wohlwollenden Berathern Priscillian's gehörte. Symposius ist (Mansi III, 1997 f.) nur

einen Tag in Saragossa gewesen und hat die Verdammung der Priscillianer nicht anhören wollen. Die Verdammung ist also ohne ordnungsmässiges Verhör und unter Widerspruch Betheiligter, die sie nicht anerkannten, erfolgt. Der Bischof Ithacius (Itacius) von Sossuba (Ossonoba in der Provinz Emerita) aber wurde — da Hyginus der Bischof der Provinzialhauptstadt jetzt sich der Angefeindeten annahm — damit beauftragt, den Bischöfen das Urtheil der Synode bekannt zu machen und besonders den Bischof Hyginus in demselben Sinne zu mahnen [1]). Ithacius, von Sulp. Sev. als ein ganz unwürdiger, fleischlich gesinnter Mensch geschildert, tritt jetzt an die Spitze der Gegner des Priscillian. Idacius (Ydacius) aber wurde nach seiner Rückkehr von Saragossa von seinem eignen Klerus böser Vergehungen angeklagt, und Priscillian, der inzwischen von den ihm befreundeten Bischöfen selbst zum Bischof von Avila (in derselben Provinz) erhoben worden, mischt sich ein; er kommt selbst nach Emerita, wird zwar hier in der Kirche insultirt, hat aber offenbar Rückhalt an der frommen Partei gegen Idacius, nimmt hier die professio (das Glaubensbekenntniss) der Laien, d. h. der dem Bischof Idacius feindlichen, entgegen und will solche zu Priestern machen. Es bilden sich also mächtige Parteien und ein Kampf gegen verweltlichte Bischöfe. Hygin und Symposius rathen zur Beilegung der Kämpfe durch eine Synode.

In diesem Parteikampf sind nun durch Priscillian's Gegner die Beschuldigungen auf Magie und auf gnostische oder manichäische Ketzereien erhoben worden. Ihrer asketischen Strenge verdankten ja die Gemeinschaften der Manichäer einen grossen Theil ihres Einflusses. Wo man aussergewöhnliche asketische Strenge bei conventikelmässigem Zusammenhalten wahrnahm, vermuthete man ähnliche Ketzerei. Wirklicher Manichäer ist nun Priscillian keinesfalls gewesen, und auch die Herleitung seiner Ketzerei von dem angeblichen ägyptischen Gnostiker Marcus (Sulp. Sev.) ist ohne Werth. Aber an den mathematisch-astrologischen Beschäftigungen Priscillian's, seiner wirklich vorhandenen Hinneigung zu gnostischen Speculationen über den Kampf der aus der höheren Welt herabgekommenen Seele mit den Weltmächten, und an einer durchbrechenden dualistischen Anschauung hatten jene Beschuldigungen einen wirklichen Halt. Das asketische Christenthum sucht allerdings eine theoretische Stütze an gnostisch-dualistischen Ideen, und eine gewisse Neigung, hinter dem kirchlichen Bekenntniss, mit dessen religiösem Kern

[1]) Ich lese Sulp. Sev. II, 47 maxime Hyginum commonefaceret.

er sich eins weiss, eine esoterische Speculation zu decken, lässt sich auch sonst bei Priscillian spüren.

Die Gegner suchen nun den Priscillianisten durch den weltlichen Arm beizukommen. Sie erwirken ein Edict Gratian's, wodurch die Priscillianisten verbannt werden sollen. Priscillian und die andern Bischöfe seiner Partei begeben sich jetzt nach Rom, um bei Damasus und auch bei Ambrosius von Mailand Hülfe zu suchen [1]). Sie nehmen ihren Weg durch Aquitanien, wo sie viel Anhänger finden, besonders in Elusa (Euze in der Gascogne). Der Bischof Delfinus von Bordeaux weist sie zurück; auf dem Landgut der Wittwe des Rhetors Delphidius finden sie freundliche Aufnahme; diese und andere fromme Frauen begleiten sie auf dem Wege nach Rom, was zu hässlichen Gerüchten Veranlassung giebt. Damasus und Ambrosius halten sich zwar zurück; aber die Priscillianer erwirken durch den Magister officiorum Macedonius (nach Sulp. Sev. durch Bestechung) die Zurücknahme jenes Decrets Gratian's; Priscillian und Instantius werden ihren Kirchen zurückgegeben (Salvian war in Rom gestorben), ihr Gegner Ithacius muss Spanien verlassen und sucht vergeblich bei dem Präfecten Galliens, Gregorius, gegen sie zu wirken. Da wendet er sich dem eben zur Gewalt kommenden Usurpator Maximus zu, der nach seinem siegreichen Einzug in Trier durch den Präfecten Galliens und den Vicarius für Spanien die Priscillianer vor eine Synode in Bordeaux stellen lässt. Hier wurde Instantius von den Bischöfen abgesetzt, Priscillian aber entzog sich dem Urtheil der Bischöfe, indem er an den Fürsten selbst appellirte. Aber in dem auf Befehl des Maximus vor dem Präfecten Evodius geführten Processe wurde er in Folge der Anklage des Ithacius nach dem durch die Tortur abgepressten Geständnisse der Zauberei und unsittlicher Lehren und Zusammenkünfte schuldig befunden und mit dem Schwert gerichtet, mit ihm auch Euchrotia, der Rhetor Latronianus u. A., während Instantius auf eine brittische Insel verbannt wurde. Maximus sucht sich durch Mittheilung der Acten an den römischen Bischof Siricius zu rechfertigen; er wird übrigens nicht nur von dem Panegyriker Pacatas, der in seiner Lobrede auf Theodosius den Maximus herabzusetzen geneigt ist, sondern auch von Sulpicius Sever. (dial. III, 11, 11) der Gier nach den Gütern der Angeklagten beschuldigt. Dem ganzen Vorgehen der bischöflichen Angeber, die in jedem bleichen Asketen den Ketzer zu wittern geneigt waren, standen ernst kirchliche Männer, wie vor allem Martin von Tours, mit Indignation gegenüber. Vergeblich hatte er versucht, das Blut-

[1]) Ihre Rechtfertigungsschrift liegt uns nunmehr vor.

vergiessen wie überhaupt das Eingreifen der weltlichen Gewalt in die kirchliche Frage zu verhüten; und mit den compromittirten Bischöfen zu Trier wollte er keine Gemeinschaft halten. Zuletzt vermochte er wenigstens noch, den Maximus von einer weiteren Verfolgung Verdächtiger in Spanien abzubringen. Der Hauptagitator in der Sache, Ithacius, wurde schliesslich als der am meisten Compromittirte abgesetzt, Ydacius trat selbst von seinem Bischofsamt zurück. Als Ambrosius als Gesandter der abendländischen Herrscher am Hof des Maximus erschien, wollte er mit den Bischöfen, welche zur Tödtung des Priscillian mitgewirkt, keine Gemeinschaft halten, und Siricius von Rom muss ebenso gedacht haben. Der Zwiespalt darüber zieht sich noch länger hin [1]).

Seiner Partei in Spanien galt Priscillian als ein heiliger Märtyrer; die Leichname der Hingerichteten wurden nach Spanien gebracht und dort feierlich bestattet. Die Priscillianisten fuhren fort, in Spanien, namentlich in Galicien, sich auszubreiten. Hier wirkte Symphosius, der durch ihn zum Bischof erhobene Dictinnius (auch als Schriftsteller seiner Partei bekannt), Paternus von Braga u. A. Schon Ambrosius versuchte, wahrscheinlich im Einvernehmen mit dem römischen Bischof Siricius, vermittelnd einzutreten, um Priscillianisten wie Symphosius und Dictinnius unter gewissen Bedingungen die Wiedervereinigung mit der Kirche zu ermöglichen, wenn sie das Andenken Priscillian's preisgeben wollten. Anfangs ohne Erfolg, aber auf der Synode zu Toledo (um 400) scheint die Versöhnung wirklich gelungen zu sein; jedoch unter Widerspruch eifriger Gegner in den Provinzen Bätica und Carthagena, zu deren Beschwichtigung Innocenz von Rom (404) beizutragen suchte.

Die priscillianische Partei aber wurde zur Secte, welche unter den unruhigen Zeiten der in Spanien einströmenden Barbaren sich unangefochten zu halten wusste. Als Leo I. in Rom gegen die Manichäer vorgegangen war, wurde seine Aufmerksamkeit von dem Bischof Turibius von Asturicum (Astorga) auf die in Spanien verbreiteten Priscillianisten gelenkt. Leo forderte zur Abhaltung von Synoden gegen sie auf, deren eine in Toledo (447), eine andere im spanischen Gallicien gehalten wurde. Zum letzten Male wird aber gegen sie, nachdem inzwischen das Suevenreich vom arianischen zum katholischen Bekenntniss übergegangen war, von dem Bischof Lucretius auf dem Concil zu Braga 563 eingeschritten, wobei die gegen sie gerichteten Sätze sich auf Leo's Beschuldigungen und die dementsprechenden Anathematismen der (toledanischen) Synode, welche uns in den Acten der Synode von 400 enthalten sind, aber der

---

[1]) Die Bischöfe, welche mit dem zu Trier von den mitschuldigen Bischöfen geweihten Bischof Felix in kirchlicher Verbindung stehen, versuchen bei der Synode von Turin (401) vergeblich die abgebrochene kirchliche Verbindung wieder anzuknüpfen.

Synode von 447 angehören, stützte. In den den Priscillianisten beigelegten Irrlehren lassen sich neben der von Anfang an erhobenen Anklage auf Benützung apokryphischer Schriften die nachweislich von Priscillian selbst abzuleitenden erkennen, namentlich eine modalistische Trinitätslehre mit den für die Christologie daraus gezogenen Consequenzen (filium dei antequam ex virgine nasceretur non fuisse), die Lehren von der göttlichen Substanz der Seelen, von ihrer Präexistenz, und jene astrologischen Speculationen, welche sich auf die Correspondenz der menschlichen Kräfte und Glieder mit den siderischen Weltmächten beziehen; damit verbanden sich aber die mit der Verwerfung des Fleisches (Ehe- und Fleischgenuss) zusammenhängenden stark dualistischen Vorstellungen, die einen Anhalt ebenfalls bei Priscillian selbst gehabt haben müssen, von denen aber schwerlich klarzustellen sein wird, was bei den Priscillianisten populäre Vergröberung der Vorstellung ist, oder was von manichäischen, d. h. dualistischen Vorstellungen auf sie übertragen ist.

11. Der donatistische Streit.

Quellen: Optatus und die Monumenta bei du Pin s. S. 347. Von Augustin's Schriften c. epist. Parmen. ll. 3, De baptismo ll. 7, contra litteras Petiliani ll. 3, contra Cresconium ll. 4, breviculae collationis c. Don. ll. 3. — Literatur: Norisii hist. Donat., fortges. von den Ballerini in den WW. Noris', t. 4. Walch, Ketzergesch. 4. Bd. Ribbeck, Donatus und Augustin, 1858. Bindemann, Augustin II, 366 f., III, 178 ff. Völter, s. o. S. 347.

In der donatistischen Bewegung (S. 347) verband sich von Anfang an mit der Verfassungsfrage die schwärmerische Opposition gegen ein weltförmiges Christenthum, welche durch das Eingreifen der Zwangsgewalt des Staats noch gesteigert wurde. Das alte weltfremde Christenthum der Verfolgungszeiten schien in den Donatisten fortzuleben, welches auch jetzt noch, wie einst Tertullian, einer dem Christenthum feindlichen Staatsgewalt gegenüber fragte: „quid imperatori cum ecclesia?“ Auch die Nachsicht, durch welche Constantin seit 321 die Hitze des Streites zu beschwichtigen suchte, das Einstellen der Verfolgung, vermochte nicht den Bruch zu heilen; die Partei, welche (330) auf einer Synode 270 donatistische Bischöfe stellte, fühlte sich in ihrer Macht. Ein verwildertes Asketenthum roher Art von ungebildeten Leuten, die um Christi willen mit der Welt im Kampfe lagen und bettelnd umherzogen (milites Christi, Agonistici, Circumcelliones), pflanzte die Aufregung fort, besonders seit nach Constantin's Tode Constans wieder gegen die Donatisten einzuschreiten begann. Diese schwärmerische Stimmung gegen ein weltförmiges kaiserliches Christenthum erhielt ein religiös-socialistisches Gepräge, indem durch Steuerdruck verarmte Bauern und entlaufende Sclaven von der religiösen Bewegung ergriffen wurden und Ideen von Freiheit und Brüderlichkeit mit jener asketischen Weltflucht und Bekämpfung der Welt sich verschmolzen; auf der anderen Seite steigerte sich die Gluthhitze der Schwärmerei bis zum Märtyrerthum

wahnwitziger Selbstvernichtung. Gegen diese wilden Massen musste zuletzt die besonnenere Minorität der Donatisten selbst die Hilfe der Staatsgewalt anrufen, die dann auch mit den Waffen die Ruhe herstellte. Aber die Trennung von der katholischen Kirchenpartei dauerte fort, auch als der Tod des verhassten Bischofs Cäcilian von Carthago die Gelegenheit zur Beilegung zu geben schien. In Carthago und in fast allen Städten standen katholische und donatistische Bischöfe einander gegenüber. Im Jahre 348 suchte Constans die Donatisten auf gütlichem Wege zu gewinnen, indem er den durch den Aufruhr verarmten Donatisten, welche zum grössten Theil aus der ärmeren Klasse der Bevölkerung hervorgegangen, auch Geldunterstützungen anbieten liess. Aber Donatus M. an ihrer Spitze protestirte gegen solche Verführung, ein anderer Donatus (von Bagai) trat den Unterhändlern mit den bewaffneten Circumcellionen entgegen. Es kam zum Aufruhr, in Folge dessen Donatus von Bagai hingerichtet, Donatus M. und Andere verbannt wurden. Der Umschwung unter Julian schaffte dem Donatismus wieder Luft, seine verbannten Bischöfe durften zurückkehren, an des inzwischen verstorbenen Donatus M. Stelle ward Parmenianus unter militärischem Schutze nach Carthago geführt. Gegen ihn richtete sich die ziemlich entgegenkommende, den gemeinsamen Glaubensgrund willig anerkennende theologische Polemik des Bischofs Optatus von Mileve: De schismate Donatistarum adv. Parm [1]. In den letzten Decennien des Jahrhunderts treten aber in der donatistischen Partei selbst erhebliche Unterschiede auf. Wir finden wissenschaftlich gebildete Männer unter ihnen, welche eine mildere und besonnenere Richtung einschlugen, ohne die rigoristische und fanatische überwinden zu können. Zu ersterer gehört der auch durch seine regulae septem ad investigandam intelligentiam sacrarum scripturarum (Gall. VIII), auf welche Augustin (de doctrina christiana) nicht verschmäht, Bezug zu nehmen, bekannte Grammatiker Tychonius, welcher die novatianischen Grundsätze der Donatisten und insbesondere die grundsätzliche Nichtanerkennung der Taufe durch katholische Priester nicht billigte. Mancher Orten, wie in Carthago, finden wir jetzt Bischöfe der strengeren und der milderen donatistischen Observanz, die sich gegenseitig befehden, neben einander. Nun griff Augustin durch Schriften und Verhandlungen auf Synoden kräftig ein, um die die afrikanische Kirche tief schädigende Spaltung womöglich zu

[1]) Die 6 ersten Bücher (so viel führt Hieronymus de vir. illustr. 110 an) sind etwa um 368 verfasst, das 7. Buch muss, wenn überhaupt von Optatus verfasst, jedenfalls erst später hinzugefügt sein.

beseitigen. Aber das Entgegenkommen, durch welches einige sich gewinnen liessen, weckte nur den Fanatismus der Mehrzahl aufs Neue. Auch Augustin widerstrebte jetzt nicht mehr dem sich unter den Katholiken kundgebenden Verlangen, die weltliche Gewalt und das Strafgesetz zu Hilfe zu rufen. Kaiser Honorius entsprach dem (405). Strafgelder, Verbannung der Kleriker, Wegnahme von Kirchen wurden angewandt, und die Stimmung der Katholiken trieb ihn dazu, die 409 versuchte Rückkehr zur Duldung wieder aufzugeben. Dem Verlangen, sich zu einer öffentlichen Disputation zu stellen, waren die Donatisten bis dahin ausgewichen; jetzt nöthigte der Kaiser sie dazu, sich darauf einzulassen. In der berühmten Collatio cum Donatistis 411 stritten Augustin und der Bischof Aurelius von Carthago mit den Donatisten Primian und Petilian in Gegenwart von 286 katholischen und 279 donatistischen Bischöfen, und der kaiserliche Commissar sprach der katholischen Partei den Sieg zu. Von da an ward entschieden gegen die unterlegene Partei vorgegangen, der 414 alle bürgerlichen Rechte abgesprochen und 415 das Halten von Versammlungen bei Todesstrafe verboten wurde; bald aber hatten beide Parteien gleich sehr unter dem Einfall der Vandalen zu leiden; die Donatisten verschwinden erst nach und nach.

Von dem Anstoss an der kirchlichen Handlung (Bischofsweihe) eines Traditors, der also durch (wirkliche oder scheinbare) Auslieferung der heiligen Bücher den Glauben verläugnet habe, war die Controverse ausgegangen. Die Donatisten fochten die Gültigkeit solcher sacramentlicher Handlungen an, welche von Klerikern, an denen eine Todsünde hafte, vollzogen sind, die Katholiken betonten, dass Gültigkeit und Kraft nicht von der subjectiven Beschaffenheit des Administrirenden abhängen: sacramenta esse per se sancta, non per homines (Opt. Mil.). Aber es macht sich nun bei den Donatisten die allgemeinere an die novatianischen Gedanken anknüpfende Tendenz geltend: die wahre Kirche soll nur da erkannt werden, wo das ihr wesentliche Prädikat der Heiligkeit durch Ausstossung aller Todsünder gewahrt ist; dem gegenüber hielt die katholische Auffassung daran fest, dass die Heiligkeit der einen wahren Kirche durch die zur Kirche sich haltenden todten oder unreinen Glieder nicht aufgehoben werde, sondern wesentlich beruhe auf der göttlichen Stiftung der Kirche und dem ihr als Institution verliehenen heiligen Geist und seinen Gnadenmitteln als den objectiven Bedingungen der Heiligkeit [1]). Man sah aber auf katholischer Seite auch in der

[1]) Sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur. Opt. Mil.

thatsächlichen allgemeinen Verbreitung der (katholischen) Kirche im Gegensatz gegen die auf Afrika und etwa Rom beschränkte kleine donatistische Gemeinschaft die thatsächliche Bestätigung des der einen wahren Kirche gleichfalls wesentlichen Prädikats der Katholicität.

12. Der pelagianische Streit.

Quellen: Schriften des Pelagius: Expositiones in epist. Pauli, epist. ad Demetriadem (ed. Semler, Halle 1775) und libellus fidei ad Innocentium, sämmtlich in den opp. Hieronymi ed. Mart. V, ed. Vallars. XI (Ml 30 u. 48), das Bekenntniss bei Hahn, Bibl. d. Symb. [3] S. 213 ff. — Fragment des Bekenntnisses des Cölestin bei Aug. (Hahn, ebd. 218). Zahlreiche Fragmente bei Augustin und Hieronymus, besonders die des Julianus Eclan., dessen 8 BB ad Florum contra Augustini secundum de nuptiis sich zum grossen Theil aus Augustini opus imperf. contra Jul. herstellen lassen. Augustin's zahlreiche Streitschriften im X. Bd. der Benedictiner-Ausgabe (Ml 44 f.). Hieronymus, Ep. ad Ctesiphontem und dialogi c. Pelag. ed. Mart. IV, 2 (Ml 23). P. Orosius, apolog. c. Pelag. (opp. ed. Zangemeister 1882 p. 601 ff.). Marius Mercator, Common. adv. haeres. Pelag. et Coel. und commonit. super nomine Coel. (Ml. 48). Die Concilienacten Mansi IV. — Von den älteren Bearbeitungen G. J. Vossius 1618 (1655), H. Norisius 1673, Garnier 1673 (s. RE 11, 425); von den neueren Walch, Ketzerg. IV u. V. F. Wiggers, Pragm. Darst. des Augustinism. u. Pel. 2 Bde. 1831. 33. Wörter, Der Pel. 2. A. 1874. Klasen, Die innere Entw. des Pel. 1882. J. L. Jacobi, Die Lehre des Pel. 1842.

Die griechische Kirche hat den Glauben an die Uebernatürlichkeit des christlichen Heils in dem Dogma von der Menschwerdung Gottes ausgesprochen, in welcher die Gottheit dem Menschen sich offenbart und reell mit der menschlichen Natur sich vereinigt, so dass sich dem menschlichen Geist die Gotteserkenntniss aufthut, und die menschliche Natur zur ἀφϑαρσία erhoben wird. Sie hat aber, indem sie die göttliche Heilswirkung so einerseits als Offenbarung für den menschlichen Geist, anderseits als Vergottung der menschlichen Natur fasste, die persönliche Aneignung des Heils weniger darauf angesehen, inwiefern in der religiös-sittlichen Umwandlung selbst das gottgewirkte Heilsgut liegt, als darauf, inwiefern durch die sittliche Anstrengung die Erwerbung des transcendenten Heils bedingt ist. Die griechische Theologie hatte zunächst das von der griechischen Philosophie genährte Interesse, den Menschen aus den Banden des heidnischen Naturalismus loszumachen; insbesondere wirkte hier auch der Gegensatz gegen die Gnosis mit ihrer Neigung, die sittlichen Gegensätze auf Naturpotenzen zurückzuführen. Dem gegenüber soll vor allem der Mensch als selbstverantwortliche sittliche Persönlichkeit, welche den Naturbann durchbricht, gefasst werden. Daher diese beständige und überwiegende Betonung der menschlichen Freiheit, des αὐτεξούσιον, bei den griechischen Vätern

von den Apologeten und Origenes an bis auf Chrysostomus und weiter, und die Scheu vor allem, was die Sünde als Naturmacht erscheinen lassen könnte. So bereitwillig daher der gegenwärtige natürliche Zustand des Menschen als ein durch den Sündenfall tief gesunkener anerkannt, so entschieden als Folgen der Sünde Adams die entfesselte Sinnlichkeit und in ihrem Gefolge der Tod und damit auch die Schwäche und leichte Verführbarkeit des Willens durch Welt, Teufel und Dämonen, und die mächtig gewordene Verdunkelung des Gottesbewusstseins angesehen werden, immer bleibt doch die wirkliche Sünde des Menschen eigene That, hervorgehend aus jenem einen Punkt, der dem Menschen nicht genommen werden könnte, ohne sein sittliches Wesen aufzuheben, der freien Willensentscheidung. Als allgemeine Erfahrungsthatsache wird zwar die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen zugestanden, indessen bleibt, wie hier und da auch ausgesprochen wird, wenigstens die abstracte Möglichkeit, dass vielleicht einige Menschen sich von der Sünde frei gehalten haben. Denn die Lage des Menschen ist doch eigentlich nur schwieriger geworden, das innerste Wesen desselben nicht soweit verändert, dass der Mensch der Sünde wie einer Naturmacht unterworfen wäre. Aber freilich, alle Freiheit des Menschen vermag doch nicht die thatsächlich vorhandene Trennung zwischen Gott und Mensch von sich aus aufzuheben. Schon die Verdunkelung der Gotteserkenntniss kann nur durch die göttliche Offenbarung beseitigt werden; und der durch den Sündenfall veranlasste verderbte Zustand des Menschen, sein Unterworfensein unter Vergänglichkeit und Tod bedarf der göttlichen Heilung. In diesem objektiven Sinne steht den griechischen Kirchenlehrern fest, dass der Mensch das Heil nur aus Gnaden haben kann, nämlich in der thatsächlichen Gnade der Menschwerdung und der von ihr ausgehenden übernatürlichen Wirkungen. Aber eben hierbei steht ihnen auch fest, dass der Mensch durch den richtigen Gebrauch seiner geistigen Freiheit das ihm dargebotene Heil sich aneignen muss; und es kommt ihnen nicht in den Sinn, dass in der entschiedensten Betonung der menschlichen Freiheit in Aneignung des Heils eine Beeinträchtigung der Gnade liegen könne; und wo und soweit man darauf reflectirt, begnügt man sich damit, ein nothwendiges Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Freiheit anzuerkennen. So treten beide Seiten wohl in ihrer praktischen Bedeutung, aber auch ohne tiefere Vermittelung, z. B. bei Chrysostomus hervor, welcher die Freiheit energisch betont, um zur sittlichen Anstrengung zu treiben und der fleischlichen Trägheit die

Entschuldigung zu entziehen, welche sie in der Berufung auf die sündliche Gebrechlichkeit der menschlichen Natur finden kann, aber nicht minder auch zum Preise der göttlichen Gnade das menschliche Elend schildert, aus dem nur die göttliche Gnade zu retten vermochte. Aber auch, wo er dem frommen Bewusstsein Ausdruck gibt, dass das Ganze der Erlösung nicht unser, sondern der göttlichen Gnade Werk sei, setzt er hinzu, wir müssten aber diese zu uns herabziehen, ja wir müssten, um die göttliche Barmherzigkeit zu erlangen, uns derselben würdig machen. Im Grunde laufen die beiden Betrachtungsweisen neben einander her, ohne sich zu treffen, da, wo die Gnade gepriesen wird, in letzter Beziehung die übernatürliche Herbeiführung eines sozusagen physischen Heilszustandes vor Augen steht, wo aber an die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen appellirt wird, der sittliche Process als das Erwerbungsmittel des selbst nicht in der sittlichen Erneuerung gefundenen Heils erscheint.

Eine andere Stellung zu diesen Problemen hatte sich aber bereits im lateinischen Abendlande vorbereitet. Nach Tertullian's Vorgang ward von Hilarius und Ambrosius als Folge der Sünde Adams unter Berufung auf Psalm 51, 7 auch eine von Adam her durch die Zeugung sich fortpflanzende eigentliche Sündhaftigkeit (vitiositas animae) angenommen; dem entsprechend aber auch die Gnade nicht bloss als das objektive Heilsprincip, als Ursache der Rettung des Menschen aus dem Elend und Todeszustand, sondern auch als wirksame Ursache der Bekehrung und Besserung bezeichnet, das Heil also auch in der sittlichen Wiedergeburt selbst gesehen [1]). Indessen gehen gerade bei Ambrosius die Einflüsse der griechischen Theologie und jene specifisch abendländische Wendung noch stark nebeneinander her. In Augustin aber waren schon geraume Zeit vor Ausbruch des pelagianischen Streites als das Resultat seiner persönlichen Entwicklung jene Grundanschauungen zur consequenten Entfaltung gekommen, nach welchen auf dem dunkeln Grunde der erbsündlichen Verderbniss und Verschuldung des Menschen in der religiös-sittlichen Wiedergeburt desselben das ausschliesslich von Gott gewirkte Heil selbst gesehen wird.

Pelagius, ein britischer Mönch, von dessen früherem Leben uns nichts bekannt ist, kam etwa im Anfang des 5. Jahrhunderts aus seiner Heimath nach

[1]) In dem unter die Werke des Ambrosius gerathenen Commentar über die paulinischen Briefe, dem sog. Ambrosiaster (Ml 17), findet sich bereits jene Anschauung von der Fortpflanzung der adamitischen Sünde und zwar in der Partie dieses Commentars, die zu dem alten Stamm zu gehören scheint. Für die Einheitlichkeit dieses nach einer Stelle bei Augustin einem (unbekannten) Hilarius zugeschriebenen Commentars ist neuerlich C. Marold in ZwTh 1884 eingetreten.

Rom und stand hier als ein geachteter Vertreter mönchischer Frömmigkeit mit hervorragenden Männern, wie Paulinus v. Nola, Sulpicius Severus, auch Rufin, in freundlichen Beziehungen. Auf seine Bildung hat auch Bekanntschaft mit griechischer Theologie eingewirkt. Für die Sinnesart des Pelagius ist der (413 oder 414) an eine vornehme Römerin, Demetrias, geschriebene Brief von besonderem Interesse. Demetrias, vor der Zerstörung Roms (410) nach Carthago geflüchtet und hier unter dem Eindruck von Augustin's Reden für das mönchische Leben gewonnen, stand mit Augustin und Hieronymus in brieflichem Verkehr; auch Pelagius suchte in jenem Briefe sie über Einrichtung der Sitten und heilige Lebensführung zu belehren. Als eifriger, sittenstrenger Mönch stiess sich Pelagius an der weitverbreiteten sittlichen Laxheit und Trägheit, welche die christlichen Gnadengüter geniessen wollte ohne energische sittliche Anstrengung, und sich mit menschlicher Gebrechlichkeit entschuldigte. Dem gegenüber wollte er das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit wecken: Gott fordere nichts Unmögliches vom Menschen, wie das eigene Schuldbewusstsein des Sünders bezeuge. Es gelte nur sich der Kraft zum Guten, welche Gott in die menschliche Natur gelegt hat (des bonum naturae) bewusst zu werden, jener Fähigkeiten der Freiheit, welche zwar die Möglichkeit des Bösen, aber auch das Vermögen der freiwilligen Bejahung des Guten in sich schliesst, und für welche die Stimme des Gewissens, die naturalis sanctitas, Zeugniss gibt. Nach diesem den Herzen eingeschriebenen Gesetze haben die Frommen, ehe es ein positives Gesetz gab, heilig gelebt, und dadurch gezeigt, wessen die menschliche Natur fähig ist. Allerdings hat die lange Gewohnheit zu sündigen das Licht der Vernunft verfinstert und das Eintreten des göttlichen Gesetzes nöthig gemacht. Aber wenn jene Gewohnheit zu sündigen gewissermassen die Stärke der Natur erlangt zu haben scheint, so liegt doch im göttlichen Gesetz und weiter im Evangelium auch eine wachsende göttliche Unterstützung. Haben also bereits vor dem Gesetz, dann unter demselben Manche gerecht und heilig gelebt, wie viel mehr muss das für Christen möglich sein, die durch Christi Gnade unterwiesen und zu besseren Menschen wiedergeboren, durch sein Blut versöhnt und gereinigt und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit aufgemuntert sind. Der Christ kann nun entweder an Meidung des Verbotenen und Befolgung des Allen Gebotenen sich halten und sich des Freigestellten bedienen unter Verzicht auf die höhere Vollkommenheit, oder er kann sich um der höheren Belohnung willen auch des Erlaubten enthalten und das angerathene Vollkommene ergreifen, das ihn aber nicht etwa von dem für Alle verbindlichen Gesetze befreit. Besondere asketische Tugendübungen entbinden ihn auch nicht von den innerlichen Aufgaben der sittlichen Selbstüberwindung. Dem gegenüber rügt er als heuchlerische Demuth das Verhalten Solcher, die nicht deutlich genug sich ihrer Sünden und ihres Elends anklagen können und doch durch die geringste Beleidigung sich in Hitze bringen lassen. Der gesetzliche und einseitig moralische Standpunkt des Pelagius lässt ihn aber nirgends in der religiösen Stellung des Menschen zu Gott die lebendige Wurzel der Sittlichkeit erkennen. Das Religiöse gilt ihm nur als äusserliches, zufälliges Förderungsmittel. Darum verhüllt sich ihm auch, wie gerade ein geschärftes und vertieftes Sündenbewusstsein durch den Glauben an die Gnade Gottes zur Geburtsstätte einer grossen sittlichen Energie werden könne. Nirgends fasst er die Gnade als eine innerlich wirkende, immer nur als eine zunehmende äussere Unterstützung des Willens, entsprechend der zunehmenden Macht sündiger Gewöhnung, als Offenbarung göttlichen Willens

für die Einsicht der Menschen, Befreiung von der Schuld der begangenen Sünden, Anspornung durch Vorhaltung göttlicher Strafe und Belehrung. Augustin urtheilte von der vor dem Streite liegenden Zeit, dass Pelagius (in einem Briefe an Paulinus) beinahe ausschliesslich mit den Kräften und Fähigkeiten der Natur (der natürlich sittlichen Ausrüstung des Menschen) sich beschäftige, hierin den Begriff der Gnade Gottes beinahe völlig aufgehen lasse. Von hier aus vermochte Pelagius in der Vorstellung von der Erbsünde und von einer sündlichen Corruption, deren Folge der Tod sein sollte, sowie in der ausschliesslichen Gründung der Bekehrung und alles Guten, auch der guten Willensbewegungen, auf die göttliche Gnade, nur verwerfliche, sittlich gefährliche Vorstellungen zu sehen. Mit Entrüstung wandte er sich ab, als sich ein Bischof auf Augustin's Gebetswort berief: Da quod iubes, et iube quod vis.

Den die Kirche bewegenden Streit brachte nicht Pelagius, sondern Cölestius zum Ausbruch, ein Mann vornehmer Abkunft, der aus einem Advocaten zum Mönche geworden war und sich an Pelagius angeschlossen hatte. Von Rom waren beide nach Afrika gekommen (411), Pelagius hatte in flüchtiger Berührung mit Augustin diesem seine Verehrung bewiesen und war dann in gutem Vernehmen von ihm geschieden, um nach Palästina zu gehen. Cölestius aber bewarb sich in Carthago um ein Presbyteramt. Da verklagte ihn der Presbyter Paulinus aus Mailand auf einer Synode zu Carthago (412). Die sechs Klagepunkte warfen ihm Leugnung der Erbsünde und einer durch die Sünde Adams herbeigeführten tiefen Corruption der menschlichen Natur, namentlich auch der Herleitung des Todes aus der Sünde Adams, vor, letzteres also ein Punkt, in welchem er auch die ganz überwiegende Meinung der griechischen Theologie (freilich nicht die Theodor's von Mopsvestia) gegen sich hatte. Brennend aber wurden diese Fragen durch die Folgerungen, welche sich daraus für die Bedeutung der Kindertaufe ergaben. Adam wäre gestorben, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Die Kinder werden in demselben natürlichen Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Fall war, haben auch, wenn sie ungetauft sterben, das ewige Leben, denn Adams Sünde hat nur ihm selbst, nicht dem ganzen Geschlechte geschadet; vor und nach der Ankunft des Herrn hat es Solche gegeben, welche nicht sündigten; das Werk des Erlösers bildet nicht einen so tief einschneidenden Gegensatz gegen alles Frühere, sondern: lex sic mittit ad regnum coelorum, quemadmodum et evangelium; wie Adams Sünde nicht als Ursache der Herrschaft des Todes gelten darf, so auch nicht die Auferstehung Jesu als die alleinige Ursache unserer Auferstehung. Cölestius berief sich darauf, dass die Frage, ob ein tradux peccati sei, kein Dogma der Kirche, sondern ein freies Problem sei, und suchte die Nothwendigkeit der Kindertaufe als mit seinen Sätzen vereinbar zu

zeigen, da die Theilnahme an dem, vom ewigen Leben noch zu unterscheidenden Reiche Gottes nicht durch die Kräfte der Natur, sondern nur durch Gnade erlangt werde. Die Synode aber schloss ihn, da er seine Sätze nicht widerrufen wollte, aus der Kirchengemeinschaft, und Cölestius begab sich nach dem griechischen Osten.

Pelagius hatte inzwischen bei dem Bischof Johannes von Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden. Hieronymus, seit dem origenistischen Streite auf gespanntem Fusse mit Johannes und durch Augustin von dem Streit in Nordafrika unterrichtet — er hatte ihm (415) den spanischen Presbyter Orosius zugesandt, damit dieser zu des Hieronymus Füssen wahre Gottesfurcht lerne — wandte sich jetzt (dialogi adv. Pelag. und epist. ad. Ctesiph.) gegen Pelagius, in dessen Lehre er geneigt war, ein Wiederaufleben der origenistischen Ketzerei zu sehen. Ohne tieferes Verständniss der entscheidenden Punkte griff er in gehässigen Ausfällen namentlich die Behauptung an, dass der schwache, so tief unter dem heiligen Gott stehende Mensch ohne Sünde sollte sein können. In einer Versammlung der jerusalemischen Presbyter unter Bischof Johannes berichtete Orosius über die Verhandlungen in Afrika, las einen Brief Augustin's vor, und betonte, dass die pelagianische Lehre dort bereits, und von so hervorragenden Männern wie Augustin, und nun auch von Hieronymus verurtheilt sei. Johannes, der den Pelagius unter den Presbytern niedersetzen liess, verlangte bestimmte Anklagen. Orosius warf ihm die Behauptung vor, der Mensch könne ohne Sünde sein und die Gebote Gottes leicht halten; Johannes aber fand sich befriedigt, als Pelagius zugab, der Mensch könne dies nur mit göttlicher Hilfe; gestand aber zu, dass man, da Pelagius der lateinischen Kirche angehöre, sich an den römischen Bischof wenden, Pelagius inzwischen sich ruhig verhalten solle. Aber noch in demselben Jahre verfassten zwei abgesetzte abendländische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, eine Klagschrift gegen Pelagius, auf Grund deren auf einer Synode zu Diospolis (Lydda) unter dem Bischof Eulogius von Cäsarea verhandelt wurde. Aber Pelagius wusste auch hier sich Anerkennung zu verschaffen, indem er theils den wunderlich und confus aufgestellten Aussagen einen den Griechen unanstössig erscheinenden Sinn gab, theils die Verantwortlichkeit für Aussprüche des Cölestius von sich ablehnte und sich zu einer Verdammung derselben verstand, welche nicht ganz aufrichtig und ohne Hinterhalt war; Augustin behauptete (de gestis Pelagii), dass Pelagius sich dadurch in der That selbst das Urtheil gesprochen habe.

Von diesen Vorgängen unterrichtet, schritt man in Nordafrika, um ihren Eindrücken namentlich in Rom entgegenzuwirken, zu weitern Massregeln. Die Synode von Carthago unter Aurelius (416) verlangte vom römischen Bischof, dass, wie sich auch Pelagius und Cölestius erklären würden, die Verdammung allgemein ausgesprochen werden solle über die, welche 1) lehrten, die menschliche Natur habe für sich Kraft genug, die Sünde zu überwinden und die Gebote Gottes zu halten, also sich als Feinde der Gnade zeigten, uud welche 2) leugneten, dass die Kinder durch die Taufe von einem verderblichen Zustand befreit und des ewigen Lebens theilhaftig gemacht würden. Aehnlich sprachen sich die numidischen Bischöfe auf einer Versammlung zu Mileve gegen den römischen Bischof aus, und besonders eingehend fünf afrikanische Bischöfe, Augustin an ihrer Spitze, welche bei Pelagius oder seiner Partei den Begriff der christlichen Gnade als einer innerlich durch Mittheilung des heiligen Geistes wirkenden vermissten, da unter Gnade theils nur die natürliche Ausrüstung des freien Willens, theils die Offenbarung des göttlichen Willens, theils die durch Christus erwirkte Sündenvergebung verstanden werde. Innocenz I. belobte die afrikanischen Bischöfe darum, dass sie sich an die Autorität des römischen Stuhles gewandt, und stimmte ihnen bei. Dazwischen hatte sich auch Pelagius mit einem Glaubensbekenntniss an den römischen Bischof gewandt, welches seine Rechtgläubigkeit ausführte in den Dogmen, die bisher allein als die entscheidenden gegolten hatten (Trinität und Christologie), in den jetzt streitig gewordenen Punkten aber sich unbestimmt äusserte, doch so, dass er seine Behauptung der Freiheit der Menschen, wobei sie doch der göttlichen Hilfe bedürften, als den richtigen Mittelweg bezeichnete zwischen der manichäischen Behauptung, der Mensch könne die Sünde nicht vermeiden, und der dem Jovinian zugeschriebenen, es sei nicht möglich, dass der Mensch (scil. der Wiedergeborene) sündige.

Brief und Bekenntniss des Pelagius traf den Bischof Innocenz nicht mehr am Leben. Sein Nachfolger Zosimus empfing jetzt auch von Cölestius Erklärungen, der in Ephesus Presbyter geworden war, dann aber von Constantinopel durch Bischof Attikus als Ketzer vertrieben worden sein soll. Er hielt daran fest, dass es sich nicht um Dogmen, sondern um quaestiones praeter fidem handele, erklärte sich bereit, sich vom römischen Stuhle belehren zu lassen, hielt aber doch seinerseits entschieden fest an der Verwerfung einer Erbsünde (tradux peccat.), weil Sünde nicht naturae delictum, sondern voluntatis delictum sei. Zosimus verhandelte auf römischen Ver-

sammlungen über die Sache des Cölestius und des (abwesenden) Pelagius und fand beide Erklärungen befriedigend, da sie ja nirgends die Gnade oder den Beistand Gottes aus den Augen setzten; und dem entsprechend tadelte er in seinen Schriften die nordafrikanischen Bischöfe, dass sie den Beschuldigungen übelberüchtigter Menschen (jener abgesetzten gallischen Bischöfe) gegen Männer von so vollkommenem Glauben unvorsichtig Gehör gegeben und Streitigkeiten erregt hätten, die über das Gebiet des einfachen kirchlichen Glaubens hinausgingen.

Aber die afrikanischen Bischöfe erklärten jetzt auf der Synode zu Carthago (Ende 417 oder Anfang 418), dass es bei der Entscheidung des Innocenz bleiben solle, bis Pelagius und Cölestius sich deutlich zu dem Satz bekannt hätten, dass die Gnade Gottes durch Jesus Christus uns nicht allein zum Erkennen, sondern auch zum Ausüben der Gerechtigkeit in allen einzelnen Acten unterstütze, so dass wir ohne sie nichts wahrhaft Frommes und Heiliges zu denken, zu sagen und auszuführen vermöchten.

Auf dem Generalconcil sämmtlicher afrikanischer Provinzen zu Carthago, an welchem auch spanische Bischöfe theilnahmen, wurde noch in demselben Jahre (418) die pelagianische Irrlehre feierlich verdammt, namentlich die Sätze, der Mensch sei sterblich geschaffen, würde auch ohne Sünde gestorben sein, die Kinder hätten keine angeborne Sünde, die gerechtmachende Gnade in Christo wirke nur Vergebung der begangenen Sünden, nicht Hilfe, die künftigen zu meiden; sowie alle jene eine innerlich wirkende Gnade leugnenden Behauptungen. Zosimus hatte schon nach jener ersten Erklärung der carthagischen Provinzialsynode zu schwanken begonnen; jetzt aber erwirkten die Gegner des Pelagius ein Rescript des abendländischen Kaisers Honorius (30. April 418) an den praefectus praetorio Palladius, welcher die Anhänger der neuen Ketzerei, deren in Rom nicht ganz wenig gewesen zu sein scheinen, mit Landesverweisung bedrohte. Infolge dessen hielt es Zosimus für gerathen, ebenfalls mit ihnen zu brechen. Auf einer römischen Synode wurden Pelagius und Cölestius verdammt, und in seiner an alle auswärtigen Kirchen gesandten uns nur fragmentarisch erhaltenen epistola tractoria (Ml 20, 693) erklärte er sich für die Erbsünde, die darauf gegründete Bedeutung der Kindertaufe und die Lehre von der innern Gnadenwirkung. Die abendländischen Bischöfe mussten unterschreiben. Unter den wenigen italienischen Bischöfen, welche sich nicht fügten und ihr Amt ihrer Ueberzeugung opferten, war Julianus, Bischof von Eclanum in Apulien, ein scharfsinniger und begabter Mann, den

Augustin früher eine Zeit lang in seine Nähe zu ziehen gewünscht hatte. Er trat nun als der tüchtigste Vorkämpfer des Pelagianismus, den er tiefer, gründlicher und systematischer zu begründen suchte, in Schriftenkampf mit Augustin. Die augustinische Erbsündenlehre, ihre Begründung auf die von der Zeugung nicht zu trennende böse Lust, schien ihm zur Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt und zu geradezu manichäischen Folgerungen zu führen; und in der Bekämpfung der augustinischen Gnadenlehre kam dann auch die Lehre von der Gnadenwahl und der Prädestination entschiedener als bisher zur Sprache.

In den nächsten Jahren wurden die Massregeln zur Unterdrückung der Pelagianer fortgesetzt. Der römische Bischof Bonifacius, Nachfolger des Zosimus, stand in enger Verbindung mit Augustinus, der den afrikanischen Bischof Alypius 420 mit seiner auf des Papstes Wunsch geschriebenen Schrift c. duas epp. Pel. nach Rom sandte. Alypius soll, nach Julian, im Auftrag der afrikanischen Bischöfe durch Geschenke und Verhetzungen gegen die Pelagianer agitirt haben. Wirklich erfolgten durch Constantius, den Mitregenten des Honorius, verschärfte Massregeln gegen die „Verächter der Gnade", insbesondere gegen Cölestius. Von Pelagius selbst erfahren wir nichts Zuverlässiges weiter. Julian und wahrscheinlich auch Cölestius begaben sich nach dem Osten, zu Theodor von Mopsv., welcher ja bereits von seinem griechischen Freiheitsbegriff aus gegen die Erbsündenlehre, „diese im Abendland aufgekommene Krankheit" literarisch in seiner oben S. 428 genannten Schrift aufgetreten war, veranlasst wie es scheint durch das Vorgehen des Hieronymus gegen die Pelagianer. Dass Theodor gleichwohl nachher auf einer cilicischen Versammlung den Pelagianismus verdammt habe, ist eine irrthümliche Annahme (s. RE[2] 15, 399). Cölestius verlangte noch einmal 424 vom Papst Cölestin eine Untersuchung, musste aber Italien verlassen und begab sich mit Julian und andern Pelagianern nach Constantinopel, um den Kaiser Theodosius II. und den Patriarchen Nestorius für sich zu gewinnen. Aber, dass sich Nestorius ihrer anzunehmen versuchte, zog sie in dessen Schicksal hinein. Cölestin antwortete auf seine Vorstellungen, dass schon des Nestorius Vorgänger Attikus sich gegen sie erklärt habe, und der dem Augustin ergebene Marius Mercator erreichte durch das dem Kaiser übergebene commonitorium super nomine Coelestii ihre Entfernung aus der Hauptstadt, und die Synode von Ephesus 431 verdammte mit Nestorius auch Cölestius und seine Partei, ohne sich auf ihre Irrlehre einzulassen (can. 1 und 4).

In dem Kampf gegen Pelagius und besonders gegen Julian von Eclanum hatte nun Augustin seine Anschauung über Sünde, Freiheit und Gnade eingehend zu entwickeln Veranlassung genommen. Die pelagianische Freiheitslehre sagte, Sünde sei nicht Sache der Natur, sondern des Willens, nur das aus seinem Willen Hervorgegangene könne dem Menschen als Sünde zugerechnet werden. Dieser Wille bestehe in der Fähigkeit, sich gleichmässig für das Gute oder für das Böse entscheiden zu können. Was vor der eigenen freiwilligen Entscheidung liegt, kann nicht Sünde sein. Der Mensch tritt daher rein ins Leben, Erbsünde und Erbschuld gibt es nicht. Der erste Mensch trat wie ein unerfahrenes Kind in die Welt, das Gott durch ein äusseres, seiner Fassungskraft entsprechendes Gebot zu leiten versuchte, das aber durch den Sinnenreiz der verbotenen Frucht sich zur Uebertretung verlocken liess. Das Sündliche bestand bei dem natürlichen, an sich nicht sündlichen Gegensatze der sinnlichen gegen die geistige Natur nur darin, dass nicht der Wille, durch Gottes Gebot bestimmt, den sinnlichen Reiz beherrschte. Denn an sich ist die concupiscentia der menschlichen von Gott geschaffenen Natur wesentlich. Es ist durch jene That des Ungehorsams daher auch nicht eine wesentliche Störung der Harmonie der menschlichen Natur eingetreten; der leibliche Tod ist natürlich, nicht Resultat der sündlichen Störung der Menschennatur. Es gibt daher auch keine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung. Die neugeborenen Kinder sind in demselben natürlichen Zustande, wie Adam vor dem Fall war. Ein aus eigener Kraft sündloses Leben ist wenigstens nicht schlechthin unmöglich, so sehr auch eine durch schlechte Erziehung noch gesteigerte Gewohnheitsmacht der Sünde anzuerkennen ist. Immer kann doch im entscheidenden Augenblick der freie Wille den Bann derselben noch abschütteln.

Dem Augustin dagegen erscheint Sünde und Schuld mit dem empirischen Wesen des Menschen bis in die verborgensten Anfänge hinein so verwachsen, dass er sich in einem Zustand der Unfreiheit und der Ohnmacht immer schon vorfindet. Und diese Sünde erscheint ihm als ein tief widergöttliches Princip, welches die dem Wesen des Menschen entsprechende Stellung zu Gott völlig verändert hat. Die ursprüngliche Stellung beruhte auf völligem und ausschliesslichem Geöffnetsein für die göttliche bestimmende Einwirkung; seine reale Freiheit besteht darin, dass er von Gott empfängt, alles Gute von ihm erhält und hat als die Erfüllung seines eigensten Wesens. Darum ist die Sünde Adam's, welche vermöge der dem wandelbaren Geschöpfe eignenden formalen Freiheit ihn von Gott abgewendet hat, eine unermessliche, welche den Menschen von dem höchsten Gut scheidet und sein ganzes Wesen zerrüttet, es dem geistigen Tod und der Unfreiheit preisgibt, da die Sünde in ihren Folgen fortwirkt, insbesondere in dem von Gott Getrennten die Begierden des Fleisches gegen den Geist entfesselt und damit zugleich den Keim des Todes legt. Diese durch die Sünde verderbte menschliche Natur zeugt Sünder, indem die concupiscentia gerade in der Zeugung besonders wirkt. Und diese angeborne Sündhaftigkeit ist in jedem Nachkommen Adam's wirklich Sünde und Schuld. Denn in Adam waren alle seine Nachkommen nicht nur potentiell, sondern auch real, da im ersten Menschen die ganze Gattung war. Wir waren Alle in Adam, weil wir Alle jener Eine waren (civit. dei 13, 14), haben Alle in Adam gesündigt, nach Rom 5, 12 (in quo omnes peccaverunt); so ist die Erbsünde zugleich wirkliche Sünde, und Strafe der Allen gemeinsamen Schuld. Die ganze natürliche Menschheit bildet eine massa perditionis, die Menschen sind von Natur Kinder des Zornes

(Ephes. 2, 3), und die Sünde ist vorhanden, bevor noch einzelne sündige Acte da sind. Eben aus diesem natürlichen Zustand folgt die sittliche Unfreiheit, die Unmöglichkeit, aus sich selbst ohne Sünde zu leben, der Mangel aller wahren Tugend bei den Heiden, die Verdammniss der ungetauften Kinder und der Heiden, auch der edelsten.

Daraus ergibt sich ein ganz anderer Begriff von Gnade, als auf pelagianischer Seite, wo unter Gnade theils nur die von Gott verliehenen Fähigkeiten der sittlichen Natur (Freiheit) verstanden werden, theils die zum Wollen hinzutretenden äusseren Unterstützungen durch göttliche Führung, durch das Gesetz und durch Offenbarung Christi, welche durch Lehre, Drohung und Verheissung, Erlass der Sündenstrafen und Vorhaltung des vollkommenen Vorbildes den Willen anregen und unterstützen (auxilium divinum), eine steigende Hilfe gegenüber der angewachsenen Gewohnheitsmacht der Sünde, deren Wirksamkeit aber immer abhängt von der freien Entschliessung des Willens. Dagegen hat nun die göttliche Gnade nach Augustin die fundamentale Aufgabe, den Menschen überhaupt erst aus dem Zustand der Verschuldung und der völligen Unfreiheit zum Guten herauszuheben, in welchem er zwar in der Form des liberum arbitrium handelt, aber doch nur zum Sündigen thätig zu sein vermag. Die Gnade hebt in der Taufe den bisherigen Zustand der Verschuldung auf, tilgt den reatus der Erbsünde, die aber actu als Sündhaftigkeit, als concupiscentia carnis bleibt, und so den Menschen immer wieder zum Kind des Zornes macht, wenn nicht die Gnade weiter den Willen umwandelt und dadurch zum Guten frei macht. Dies geschieht nicht bloss durch Offenbarung und Lehre, welche durch die Einsicht auf den Willen einwirkt, sondern durch Schaffung guter Willensbewegungen, durch Einhauchung göttlicher Liebe, durch welche Umwandlung der Sünder zu einem Gerechten wird. Diese Gnade, das göttliche Erbarmen muss das Erste sein, dem Menschen zuvorkommen, auch der Glaube selbst ist das Werk dieser Gnade. Früher hatte zwar Augustin im Zusammenhang mit jener Bekämpfung des Manichäismus und unter dem Einfluss griechischer Theologie (s. o. S. 459) noch daran festgehalten, dass Glauben, als Ergreifung des göttlich dargebotenen Heils, und Wollen Sache des Menschen sei, dem dann Gottes Gnade die entsprechende Kraft zur Ausführung gebe (Exposit. quarund. propos. ex ep. ad Rom. c. 61); aber schon geraume Zeit vor Ausbruch des pelagianischen Streits (zuerst entschieden in den quaestiones ad Simplicianum von 397) erkannte er, dass schon der Glaube selbst, aus welchem allein alles Gute kommen kann, ausschliessliches Werk der umschaffenden Gnade sei. Erst nachdem die zuvorkommende Gnade (gr. praeveniens) gewirkt (gr. operans), vermag der durch sie erst frei gewordene Wille mitwirkend einzutreten, aber auch hier nur so, dass die Gnade auch in dem Wiedergeborenen noch (als gr. subsequens) fortwirkt, und mit den Willen zusammenwirkt (gr. cooperans). Denn auch der Bekehrte vermag ohne Gnade nichts zu thun, bedarf derselben zu jeder einzelnen Handlung, ja auch mit ihr vermag der Mensch sich nicht völlig frei von der Sünde zu erhalten. So ist denn eigentlich alles menschliche Verdienst ausschliesslich Werk der Gnade, und Gott belohnt in den guten Werken der Frommen eigentlich seine eigenen Gaben. Endlich aber, da das Heil ausschliesslich auf der göttlichen auch den Willen erst umwandelnden Gnade beruht, so muss diese Gnade als unwiderstehlich wirkende gedacht werden (gr. irresistibilis); sonst läge immer im menschlichen Willen, sofern er sich der göttlichen Gnade hingeben oder ihr widerstehen könnte, ein gewisses Verdienst;

vielmehr aber ist zu sagen: Gott macht aus Nichtwollenden Wollende, und menschlicher Wille kann dem Allmächtigen nicht widerstehen.

Hieraus entwickeln sich nun jene Vorstellungen der göttlichen Gnadenwahl und Prädestination, welche, von Julian als besonders anstössig bekämpft, auch weiterhin dem Widerstreben gegen den strengen Augustinismus Nahrung geben mussten. Lediglich die göttliche unwiderstehlich wirkende Gnade vermag den dem verschuldeten Verderben verfallenen Menschen zu retten. Wenn nun doch nur ein Theil der Menschen dieser Gnade theilhaftig wird, so kann die Ursache dafür nur in dem souveränen Willen Gottes liegen, welcher darin zugleich seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit offenbart. Aus der Masse der dem Verderben verfallenen Menschheit wählt seine Gnade eine bestimmte Zahl aus, um sie zum Glauben zu bringen und zu Geschöpfen der Barmherzigkeit zu machen, die übrigen bleiben dem verdienten Gericht der Verdammniss überlassen. Die von jener Gnadenwahl Getroffenen, die Erwählten, sind die durch den ewigen Rathschluss Gottes Vorherbestimmten (praedestinati). Die Prädestination richtet sich auf das eigene Thun Gottes, ist die praeparatio gratiae, die thatsächliche Gnadenwirkung Gottes ist der effectus praedestinationis. Die göttliche Präscienz aber — nicht die praedestinatio, welche der engere Begriff ist — richtet sich auch darauf, was Gott nicht thun will, also auch auf das Schicksal derer, die er nicht annimmt, der reprobi. Da Alle von Rechts wegen der Verdammniss verfallen sind, Keiner einen Anspruch auf Gnade hat, so liegt in der Auswahl einer Anzahl mit Uebergehung anderer keine Ungerechtigkeit gegen die letzteren; anderseits sollen auch die reprobi als Gefässe des göttlichen Zornes dem göttlichen Zwecke dienen, damit durch den Gegensatz der Reichthum der göttlichen Herrlichkeit an den Erwählten um so mehr hervortrete. Daraus folgt, dass Gott eigentlich nicht will, dass Allen geholfen werde, die Lehre von der Particularität des göttlichen Gnadenwillens. Nicht einmal die vocatio des Einzelnen ist schon Beweis, dass er zu den Erwählten, zu den secundum propositum vocatis (Rom. 8, 28) gehört; erst das thatsächliche Beharren bis ans Ende vermöge des von Gott verliehenen donum perseverantiae gibt die Gewähr.

Diese Lehre erschien dem Julian von Eclanum unsittlich und gefährlich; aber selbst von Verehrern und Anhängern Augustin's wurden bedenkliche Folgerungen daraus gezogen. Unter den Mönchen zu Hadrumetum in Nordafrika meinten die Einen, den freien Willen des Menschen schlechthin leugnend, man dürfe nicht sagen, dass

Gott am Gerichtstage einem Jeden nach seinen Werken vergelten werde, ja man dürfe Niemand tadeln (neminem corripiendum esse), wenn er die Gebote Gottes nicht thue, sondern nur für ihn beten, damit er sie thue; die Andern glaubten, um diesen Folgerungen zu entgehen, doch von der Strenge des augustinischen Gedankens abgehen zu müssen zu der Annahme, dass die Gnade Gottes doch nach irgendwelchem menschlichen Verdienste verliehen werde (secundum aliqua merita humana dari gratiam). Gegen diese Bedenken suchte Augustin seine Lehre zu vertheidigen (de correptione et gratia; de gratia et libero arbitrio). Der freie Wille werde durch die Gnade nicht aufgehoben, bleibe vielmehr die Form, in welcher die Gnade wirke; Bestrafung und Tadel der Sünder seien nicht ungerecht, weil sie ja doch die Schuld ihrer Sünden tragen; Tadel, Strafe und Zucht seien auch nicht unnütz, weil sie möglicherweise die Mittel sein könnten, durch welche an Erwählten die Gnade Gottes sich durchsetze.

Der natürliche Anstoss an der schroffen augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre führte nun zum entschiedenen Hervortreten der Richtung, welche später (im Mittelalter) als semipelagianische bezeichnet worden ist.

13. Die nachaugustinische Theologie des 5. Jahrhunderts.

1. Zu den nächsten durch Augustin angeregten Anhängern derselben gehören: Der spanische Presbyter Paulus Orosius, der 414 auf einer Reise mit Augustin bekannt wurde, ihn über den Priscillianismus um Rath fragte und von Augustin zu weiterer theologischer Ausrüstung an Hieronymus nach Palästina gesandt wurde, wo er sich am Kampf gegen den Pelagianismus betheiligte (liber apologeticus [c. Pelag. de arbitrii libertate]). Dann hat er, durch die kriegerischen Unruhen in Spanien von der Rückkehr in seine Heimat abgehalten, in Afrika auf Anregung Augustin's und im Anschluss an die Gedanken in dessen de civitate dei seine 7 Bücher Historiarum contra Paganos geschrieben (S. 329). Opp. ed. Haverkamp, Leyden 1767. 4. Ml 31, die Hist. u. d. apologeticus, ed. Zangemeister, Vindob. 1882 (Corp. scr. eccl. lat. V). — Mörner, De Orosii vita eiusque hist., Berl. 1844. — Paulinus von Mailand, der in Nordafrika die Anklage gegen Cölestius erhob und einen libellus c. Coelestium ad Zosimum Pap. schrieb (Ml 20), ist bekannter durch seine auf Antrieb des Augustin geschriebene werthvolle, wenn auch der Wundersucht der Zeit huldigende Vita des Ambrosius, die übrigens in ihrer erhaltenen Gestalt spätere Bearbeitung erfahren hat. — Marius Mercator, ein aus dem lateinischen Abendlande stammender gelehrter Laie in Constantinopel, der als Verehrer Augustin's dort für die Verurtheilung des Pelagius wirkte, dadurch aber auch zur Polemik gegen Nestorius wie gegen Theodorus Mopsv. veranlasst wurde. Opp. ed. Garnier 1673, besser ed. Baluz, Par. 1684, Ml 48 (nach Garnier). — Prosper Aquitanus (Pr. Tyro), ein gelehrter, in den Schulen der Rhetorik in Gallien gebildeter Laie, welcher nach dem Tode seiner Gattin in regem Verkehr mit den mönchischen Kreisen Massilia's gestanden hat, hier aber als eifriger An-

hänger Augustin's, dessen Schriften seine theologischen Gedanken durchaus bestimmten, sich an den dort herrschenden (s. u.) semipelagianischen Ideen stiess. Unter seinen dem Kampf um die Ideen Augustin's geltenden Schriften bekämpft das noch vor Augustin's Tode verfasste Carmen de ingratis in über 1000 Hexametern den Semipelagianismus als unter das gleiche Urtheil mit dem von der Kirche verworfenen Pelagianismus fallend; von den übrigen ist das Hauptwerk die etwa um 433 geschriebene Schrift De gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem (d. i. Cassian, den Verfasser der Collationes Patrum). In dem Sententiarum ex operibus Augustini delibatarum liber sind Excerpte aus Augustin's Schriften zusammengestellt, an deren Reihenfolge sich im Ganzen das Buch von 106 Epigrammen dogmatischen Inhalts anschliesst. Ausser diesen der Zeitbewegung angehörigen Werken haben wir von Prosper eine Chronik, welche in ihrem ersten Theile ein Auszug aus Eusebius-Hieronymus mit einigen Ergänzungen ist, im zweiten das Werk Prosper's selbst (bis 455). Sie ist wohl in Gallien angefangen und in Rom, wo er seit etwa 434 ständig, wie es scheint, im Dienste Leo's des Gr. lebte, vollendet. Opp. ed. Bened. 1711. Ml 51. — Das Buch De vocatione Gentium, welches bei festgehaltenem augustinischen Grundgedanken durch eine mildere Form den Anstoss an der Lehre von dem particularen Gnadenwillen Gottes zu lindern sucht, wird einem Prosper zugeschrieben, der aber nicht der Aquitanier sein kann; dem Versuch, dieses Buch Leo dem Gr. zuzuschreiben, fehlen positive Anhalte.

Die theologische Stellung Leo's des Grossen ist eine universelle, durch die lebhafte Beziehung zu der griechischen Kirche mit bedingte, aber sie ist auch durch Augustin wesentlich mit bestimmt. Seine eminent kirchliche Haltung giebt seinen zahlreichen Briefen eine hervorragende Bedeutung, ebenso seinen sermones. Opp. nach Quesnel herausg. von den Ballerini 1753—57, Ml 54. Monogr. von Arendt, 1835. Perthel, 1843. Böhringer. — Sein Zeitgenosse, der Bischof Petrus von Ravenna († 450), hat sich durch seine hochgeschätzten Predigten (sermones) den Namen Chrysologus erworben (opp. Ml 52). Er, wie auch der Bischof Maximus von Turin, Verfasser zahlreicher sittengeschichtlich interessanter Homilien und Sermone (ed. Brunus, Rom. 1794, Ml 87) nahm Antheil an den christologischen Verhandlungen Leo's mit den Griechen.

2. Die grosse theologische Regsamkeit der gallischen Kirche im 5. Jahrhundert hat ihre hervorragendsten Vertreter in der Semipelagianischen Gruppe, und erwächst, befruchtet durch das mit Eifer ergriffene und gepflegte Mönchthum (s. o. S. 381), aus der gerade im römischen Gallien noch stark gepflegten classischen Bildung und den besonders durch Johannes Cassianus herübergenommenen Einwirkungen griechischer Theologie. Cassian's Leben und seine für die Geschichte des Mönchthums wichtigen Schriften s. S. 385 ff. In seinen 7 Büchern De incarnatione Domini contra Nestorium greift er in die christologischen Streitigkeiten des Ostens ein, sucht aber zugleich einen inneren Zusammenhang zwischen der nestorianischen und der pelagianischen Ketzerei nachzuweisen. Opp. ed. Alardus Gazaeus, Francof. 1722. Ml 49. Petschenig im Corp. script. eccl. lat. vol. XVII (I. tom. 1888). — Vincentius Lerinensis, der nach einem unruhigen Leben in der Welt im Kloster Lerinum Ruhe fand, schrieb 434 unter dem Pseudonym Peregrinus sein Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate, worin in deutlichem Gegensatz gegen Augustin's schroffe Lehren als eine gefährliche

Neuerung der Schutz der Kirche in dem Anschluss an die alte und allgemeine kirchliche Tradition gesucht wird. Ausgabe mit Salvian zusammen von St. Baluz; von G. Calixt (mit Augustin's De doctr. christ. und De fide et symb. zusammen 1629 [1654]), zahlreiche neuere Ausgaben, unter ihnen die von Klüpfel, Wien 1809. — Salvianus, etwa um oder nach 400 wahrscheinlich in Trier geboren, aus angesehener Familie, vermählte sich mit einer noch heidnischen Frau, nach ihrer Bekehrung verbanden sich beide zum Gelübde der Enthaltsamkeit; er trat in nahe Verbindung mit den mönchischen Kreisen des südlichen Galliens, wurde Presbyter zu Massilia und übernahm die Erziehung der Söhne des Eucherius, der seit 422 Mönch zu Lerinum und später Bischof von Lyon wurde. Salvian ist erst nach 480 in ansehnlichem Alter gestorben. Seine Schriften Adversus avaritiam, eine der stärksten Anpreisungen des verdienstlichen Almosengebens an die Kirche (s. Cap. 5, 2), und De gubernatione dei (s. o. S. 329), sind beide von grosser sittengeschichtlicher Bedeutung. Opp. bei Ml 53, besonders aber ed. Halm 1878 (Monumenta Germ.) und ed. Pauly 1883 (Corp. scr. eccl. lat. vol. VIII, vgl. Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. Bd. 98). Zschimmer, Salvian 1875. — Der oben genannte Eucherius, der, nachdem er eine hohe weltliche Stellung eingenommen, sich nach Lerinum, wo seine Söhne erzogen wurden, dann nach der Insel Lero zurückzog, 434 aber Bischof von Lyon wurde und um 450 starb, ist Verfasser mehrerer, die asketische Auffassung vom Christenthum vertretenden Schriften (Epist. paraenetica de contemtu mundi et saeculari philosophia, de laude eremi); Homilien und der Liber formularum spiritualium, Erläuterung von Schriftausdrücken und Schriftaussprüchen nach dem mystischen Sinne und einiges Andere. Opp. Ml 50. — Der hervorragendste und vielseitigste Theologe unter der semipelagianischen Gruppe ist Faustus, Bischof von Riez in der Oberprovence (F. Rejensis), ein Mann, der nach philosophischer und rhetorischer Schulbildung eine Zeitlang als Sachwalter wirkte, dann aber dem asketischen Leben und dem Studium der heil. Schrift sich im Kloster Lerinum zuwandte, wo er seit 434 als Abt wirkte, bis er gleich seinem Vorgänger Maximus von da zum Bischof von Reji oder Regium gemacht wurde (462); ein Mann von hervorragender kirchlicher Wirksamkeit für Festhaltung des katholischen Bekenntnisses unter der Herrschaft der westgotischen Arianer (König Eurich schickte ihn wegen seiner Bekämpfung der Arianer in die Verbannung, 481 bis 484), für kirchliche Ordnung unter den Stürmen der Zeit und für Beförderung des asketischen Lebens; er starb in hohem Ansehen nach 491. Sein dogmatisches Hauptwerk s. u. im semipelagianischen Streite; ausserdem verschiedene Briefe und Traktate polemischer Art gegen Arianer, Macedonianer, Nestorianer und Monophysiten, und Erörterung sonstiger dogmatischer Fragen. Opp. Ml 58. In einer kleinen, uns nicht ganz vollständig erhaltenen Schrift hatte Faustus (im Kampfe gegen die Arianer für die Homousie des Sohnes) die im Grunde auf Origenes zurückgehende, auch von Hilarius und Didymus getheilte und von Cassian und auch Gennadius festgehaltene Behauptung aufgestellt, dass nur Gott absolut immateriell, alle Geschöpfe aber, auch die höheren Geister und die menschlichen Seelen etwas körperlicher seien; die Leugnung der Homousie des Sohnes würde ihn, meinte er, zu einem körperlichen Wesen machen. Hiergegen trat der Presbyter Claudianus Mamertus, Presbyter in der Diöcese Vienne und Bruder des dortigen Bischofs, ein Mann von nicht geringer classischer Bildung auf mit der Schrift De statu animae, in welcher der Einfluss Augustin's zu

spüren ist (ed. Engelbrecht, Vindob. 1885 (Corp. scr. eccl. lat., vgl. Rönsch in ZwTh XXX, 480 ff.). — Ein gemeinschaftlicher Freund der beiden zuletzt Genannten war Sidonius Apollinaris, ein Mann vornehmster Abkunft und Stellung, Schwiegersohn des Kaisers Avitus, geboren um 430 in Lyon. Er war zwar Christ, huldigte aber in seiner rhetorischen und poetischen Schriftstellerei ganz den weltlichen classischen Zielen in durchaus profaner Weise; gleichwohl wurde er, um seines weltlichen Einflusses Willen, zum Bischof der Urbs Arverna (Clermont-Ferrand) gemacht (472), vertheidigte diese Stadt gegen die Westgoten, wusste aber nach ihrem Falle doch seinen Frieden mit ihnen (dem König Eurich) zu machen und starb um 487. Seine kulturhistorisch interessanten Briefe zeigen nun den Mann, der seit seiner Erhebung zur Bischofswürde der weltlichen Poesie den Abschied geben wollte, in freundlichen Beziehungen mit hervorragenden kirchlichen Männern. — Gennadius, Presbyter zu Massilia, gestorben nach 496, ein fruchtbarer theologischer Schriftsteller, mit griechischer Theologie bekannt, gehört seiner Gesinnung nach ebenfalls entschieden zu jener semipelagianischen Gruppe, wie sich in der Schrift De theologicis dogmatibus zeigt, wenn anders in ihr die epistula de fide sua zu erkennen ist, die Gennadius nach de vir. ill. c. 100 an den Papst Gelasius sandte (indessen könnte man nach Mansi VII, 1011 auf den Gedanken kommen, das Buch dem Bischof Patiens v. Lyon zuzuschreiben). Die ursprüngliche Schrift (55 Kapitel) ist durch spätere Einschiebungen im Sinne des Augustinismus (Brief Coelestin's an die gallischen Bischöfe und verschiedene dogmatische Concilsätze) zu 85 Kapiteln erweitert. Die Schrift De viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis schliesst sich an das gleichnamige Werk des Hieronymus an. Der ursprüngliche Bestand hat aber unechte Zusätze und Einschaltungen erhalten. Vgl. Jungmann, Quaestiones Gennadianae, Lpz. 1881. — Auch der jüngere Arnobius (Ml 53) gehört zu dieser Gruppe. — Vgl. überhaupt: Ebert, Gesch. der christl. lateinischen Literatur I. und die Histoire litteraire de la France I u. II.

14. Der semipelagianische Streit und das schliessliche Uebergewicht Augustin's.

Quellen: Die betr. Werke des Cassian, Prosper, Faustus Reg. (s. oben unter Nr. 13) und Fulgentius Ferr. (s. unten Nr. 15); die Concilsacten bei Mansi, VII u. VIII, das Buch Praedestinatus, s. praedestinatorum haeresis etc., ed. Sirmond, Par. 1643 (Galland. X). Die Literatur über den Pelagianismus und Wiggers in ZhTh 1844 ff. Sirmond, Historia praedestinatiana, Par. 1648 (opp. VI und bei Gallandi X) und Mauguin, Vindiciae praedestinationis et gratiae, t. II, Par. 1650.

Prosper von Aquitanien, der eifrige Verehrer des Augustin, und Hilarius berichteten diesem in seinen letzten Lebensjahren (Augustini epp. 225. 226) von vielen Dienern Christi (Mönchen) in Massilia, welche in Augustin's Streitschriften gegen die Pelagianer Sätze gefunden, welche nach ihrer Meinung anstössig und im Widerspruch mit der Lehre der Väter seien; durch Augustin's Schrift de correptione et gratia (s. o. S. 483) seien einige überzeugt worden, andere aber nur um so mehr ihm entfremdet. Sonst so treffliche in allem Tugendeifer ausgezeichnete Menschen, stünden sie in Gefahr, der

pelagianischen Irrlehre zu verfallen und eben wegen ihres frommen Rufes andere zu verlocken. Prosper blickt dabei auf die Richtung, welche in den Mönchsgemeinschaften zu Massilia herrschte und in Joh. Cassianus ihr theologisches Haupt hatte, und mit welcher die hervorragendsten Vertreter kirchlicher und mönchischer Frömmigkeit in Südgallien in reger Verbindung standen, so z. B. Hilarius von Arles. Die Schilderung ihrer Lehrauffassung trifft in den wesentlichsten Punkten zusammen mit der von Joh. Cassianus in der 13. seiner collationes patrum in deutlicher Beziehung auf Augustin vorgetragenen. Man verwahrt sich entschieden gegen die Lehre des Pelagius und will namentlich anerkennen, dass Alle in Adam gesündigt haben und dass Niemand durch seine Werke, Alle vielmehr nur durch die Gnade Gottes vermöge der Wiedergeburt in der Taufe selig werden. Es werden also tiefgreifende Folgen der Sünde Adam's für die menschliche Natur anerkannt, nämlich der Tod und eine erbliche Sündhaftigkeit, eine Krankheit der sittlichen Natur der Menschen, welche in Schwäche des Willens und in dem durch die Sünde erst hervorgerufenen Gegensatze von Geist und Fleisch besteht. Der Mensch kann sich nicht selbst gesund machen, nicht aus sich selbst das Heil erlangen. Auch will man in der göttlichen Gnade mehr als eine von aussen kommende Unterstützung sehen, eine innerlich auf den Willen einwirkende, erleuchtende und belebende Macht. Aber der Mensch ist doch nur sittlich geschwächt, krank, nicht todt. Mit der ihm gebliebenen sittlichen Kraft des freien Willens kann er sich für die göttliche Gnade empfänglich machen. Das Interesse ist hier vor Allem, die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens zu retten und der absoluten Prädestination zu entgehen. Darum wird gegenüber der Vorstellung von der unwiderstehlich wirkenden Gnade das Glauben- und Gehorsamseinwollen als das auf der menschlichen Seite Entscheidende und in der Regel Vorausgehende angesehen, wodurch der Mensch die äusserlich dargebotene Gnade sich aneignet, um dann durch deren Unterstützung zum wirklichen heilskräftigen Glauben zu gelangen: nostrum est velle, Dei perficere. Menschlicher Wille und göttliche Gnade sollen immer zusammenwirken, nicht von einander getrennt werden, noch sich gegenseitig ausschliessen. In Wahrheit freilich wird in der Darstellung ihres Verhältnisses statt eines wirklichen Ineinander von Gnade und Freiheit nur die Vorstellung eines Alternirens zwischen Beiden erreicht. Immer aber ist die Gnade in ihrer Wirkung bedingt durch die Willensentscheidung, der Wille kann ihr immer widerstehen. An die Stelle der Gnadenwahl und Prädestination tritt die Vor-

stellung, dass die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammniss bedingt ist durch das göttliche Vorherwissen des freien sittlichen Verhaltens der Menschen.

Augustin schrieb noch gegen diese von Prosper ihm geschilderte Richtung der Massilienser die Schriften De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, ohne dadurch die Anstösse an seiner Lehre beseitigen zu können. Nach Augustin's Tode bemühte sich Prosper persönlich in Rom, den römischen Bischof zum Eingreifen im Sinne Augustin's zu bestimmen, erlangte auch einen Brief Cölestin's, der für die Autorität Augustin's im Allgemeinen eintritt und auf gallische Presbyter und ihre vorwitzigen Fragen Seitenblicke wirft, aber ohne sich auf die streitigen Punkte einzulassen (Mansi IV. 454, auch in Augustin's Werken im 10. Band der Bened. Ausg.). Die in alten kirchenrechtlichen Sammlungen diesem Briefe (mit welchem Rechte ist unklar) angehängten auctoritates de gratia vertreten zwar die augustinische Gnadenlehre, umgehen aber die gratia irresistibilis und die Prädestinationslehre. Prosper, von der Zurückhaltung Cölestin's wenig befriedigt, setzte seine literarische Bekämpfung (s. o. S. 484) fort, indem er in seiner Schrift gegen Cassian's Lehre die augustinische Lehre von der Gnadenwahl in geschickten, die Härte verdeckenden Wendungen darstellte. Auch das oben erwähnte Werk de vocatione gentium suchte der wesentlich augustinischen Fassung eine Milderung im Ausdruck zu geben, ohne doch von Augustin's Lehre etwas Wesentliches zu opfern. Von semipelagianischer Seite werden dagegen die eifrigen Anhänger der augustinischen Lehre von der Gnadenwahl als Secte der Prädestinatianer dargestellt, indem man ihnen die wirklichen und die vermeintlichen schroffen Consequenzen der Prädestinationslehre zuschob, und sie in den Schein einer ketzerischen Partei brachte, die mit Unrecht sich auf den gefeierten Namen Augustin's berufe. So in dem berühmten zuerst von dem Jesuiten Sirmond herausgegebenen Buche eines unbekannten Verfassers: Praedestinatus. Der Verfasser schildert seine Gegner als Wölfe in Schafskleidern, welche sich der katholischen Heerde beigemischt haben und durch ihre Schriften unter Augustin's Namen schon beinahe die ganze Welt verwundet hätten. Vorangeschickt ist ein Ketzerkatalog mit Anschluss an Augustin's Buch De haeresibus; als die letzte, 90. Ketzerei wird die der praedestinati angeführt; dann wird als Belag dafür die angebliche Schrift eines Prädestinatianers mitgetheilt, welche, unter dem falschen Namen Augustin's geschrieben, bei der Partei heimlich gelesen werde und in grossem Ansehen stehe. Wahrscheinlich ist dies Buch vom Verfasser der

Schrift nicht entdeckt, sondern aus den Schriften Augustin's und seiner Anhänger zusammengesetzt und mit den gehässigen Uebertreibungen und Folgerungen daraus versehen; der Verfasser lässt dann im 3. Theil seines Buches eine Widerlegung vom semipelagianischen Standpunkt aus folgen.

Zu einer klaren Entscheidung kam es zunächst nicht zwischen der augustinischen Anschauung und der der Massilienser. Der Name Augustin's stand auf der einen Seite zu hoch, um direct angegriffen werden zu können; auf der anderen Seite aber war die kirchliche Bedeutung jener gallischen Kreise zu gross, um durch Bemühungen wie die des Prosper bei Seite geschoben oder unter den Makel der Ketzerei mit Erfolg gebracht werden zu können. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts finden wir den hochangesehenen Bischof Faustus von Reji in Verhandlungen mit einem Presbyter Lucidus, einem entschiedenen Anhänger der Prädestinationslehre Augustin's. Faustus suchte ihn (ep. ad Luc., auch bei Mansi coll. conc. VII, 1008 sq.) zu widerlegen. Göttliche Gnade und menschliche Bethätigung sei immer zusammen zu denken; wer mit Ausschluss der letzteren die Prädestination behauptet, ist ebenso zu tadeln wie Pelagius. Dem Menschen muss zwar aller Stolz auf seine Werke genommen werden, da er nicht ohne Sünde geboren, auch nicht ohne Gnade frei werden kann. Aber wer durch seine Schuld verloren geht, konnte doch selig werden, wenn er nicht der Gnade seinen eigenen Gehorsam versagt hätte; wer durch die Gnade vermittelst des Gehorsams zur Vollendung kommt, konnte doch auch durch Nachlässigkeit fallen und durch eigene Schuld verloren gehen. Es ist daher vor allem an dem Satz ernstlich festzuhalten, dass Christus für alle gestorben sei, dass Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde; und die Meinung ist zu verwerfen, dass ein Gefäss zur Unehre nicht hätte dazu kommen können, ein Gefäss zur Ehre zu werden. Lucidus scheint sich auf der Synode zu Arles (475) gestellt zu haben. Er wiederrief in einem Schreiben (Mansi a. a. O. 1010). Noch eine Synode ist kurz darauf in Lyon gehalten worden. Von beiden Synoden nahm Faustus Veranlassung, sein von den Gesinnungs- und Zeitgenossen so hochgehaltenes Werk De gratia et humanae mentis libero arbitrio abzufassen.

Während so die semipelagianische Anschauung in Gallien zunächst unangetastet blieb, auch von Arnobius d. J. und Gennadius getheilt, war allerdings in Afrika die Tradition des Augustin und in Rom wenigstens sein Name mächtig. Ein neuer Angriff erfolgte im Anfang des 6. Jahrhunderts durch jene scythischen Mönche,

welche in Constantinopel unter Justin I. die theopaschitische Lehre zur Anerkennung bringen wollten (s. oben S. 447). Unter ihnen ragte Johannes Maxentius hervor. Sie übergaben in Constantinopel dem Gesandten des römischen Bischofs Hormisdas ein Glaubensbekenntniss, worin sie auch entschieden gegen die Feinde der göttlichen Gnade sich erklärten, auch gegen die, welche sagen: nostrum est velle, Dei perficere. Sie fanden hier und auch in Rom selbst bei Hormisdas, wohin sich vier aus ihrer Mitte begaben, kein Gehör. Dagegen fanden sie mit ihrem Brief sowohl über die christologische Frage als über das Verhältniss von Gnade und Freiheit Billigung bei den von den Vandalen vertriebenen afrikanischen Bischöfen in Sardinien, besonders bei Fulgentius von Ruspe, der als lingua und ingenium derselben bezeichnet wird. Ihr Schreiben richtet sich nicht nur gegen Pelagius, sondern auch gegen die Bücher des Faustus, welcher gegen die Prädestination kämpfe und die Hülfe der göttlichen Gnade der menschlichen Natur unterordne. Fulgentius antwortete durch die Schrift De incarnatione et gratia zustimmend, doch ohne den Faustus zu nennen. Auch als der afrikanische Bischof Possessor im Auftrag Vitalian's und Justinian's sich wegen der durch die scythischen Mönche angeregten Streitfragen an Hormisdas wandte (520), erhielt er von diesem ausweichende Antwort, gegen welche Maxentius sehr entschieden in der responsio ad epist. Hormisdae (Mgr 86, 93) auftrat: wenn die Schriften des Augustin doch gelten sollten, müsste Faustus nothwendig ein Ketzer sein. Fulgentius setzte den Kampf gegen den Semipelagianismus fort in den (verlorenen) Büchern gegen Faustus und in der Schrift De veritate praedestinationis et gratiae, worin die augustinische Prädestinationslehre entschieden, doch unter vorsichtiger Abweisung der Prädestination zur Sünde vorgetragen wird. Und die in Sardinien sich aufhaltenden afrikanischen Bischöfe sandten (528) eine Erklärung nach Constantinopel (epist. synodica bei Mansi VIII, 591 sq.) welche des Hormisdas Berufung auf Augustin für sich acceptirt, aber eben deshalb die Schriften des Faustus für ketzerisch erklärt. Allmählich dringt auch in Gallien eine vom Semipelagianismus (der herrschenden gallischen Theologie des 5. Jahrhunderts) zurückweichende und unter den wachsenden Einfluss Augustin's tretende Richtung durch, vertreten durch Avitus von Vienne und Cäsarius von Arles. Des letzteren Bemühungen in diesem Sinne fanden jetzt bei Papst Felix IV. Unterstützung. Bei Gelegenheit der Einweihung einer vom Präfecten Liberius erbauten Kirche wurde 529 zu Orange (Arausio) in der arelatensischen Kirchenprovinz, damals noch unter

ostgotischer Herrschaft, eine Synode von 14 Bischöfen gehalten, welche die von Rom ihnen zugesandten capitula („welche von den alten Vätern und der heiligen Schrift über die Gnadenlehre zusammengestellt worden") annahmen. Dabei ist wohl nicht an die obenerwähnten autoritates Cölestin's zu denken, mit denen die arausicanischen Beschlüsse sich nur berühren, nicht decken (s. RE 14, 90).

Die 25 zu Arausio angenommenen Sätze, Aussprüchen Augustin's und Prosper's entnommen, enthalten im Allgemeinen entschieden die augustinische Lehre von Erbsünde, menschlichem Unvermögen zum Guten und den Willen umschaffender Gnade als inspiratio dilectionis, so dass der Glaube selbst schon Gnadengeschenk ist, gehen aber auf die genaueren Bestimmungen Augustin's über Fortpflanzung und Zurechnung der adamitischen Sünde nicht ein und umgehen das ausdrückliche Bekenntniss zur Unwiderstehlichkeit der Gnade, zur Prädestination und zur Particularität des göttlichen Gnadenwillens, obwohl diese Lehren in der Consequenz der aufgestellten Sätze liegen; ja in dem Schlussbekenntniss begnügen sich die Bischöfe zu bekennen, durch den Sündenfall sei der freie Wille so gebeugt und geschwächt, dass keiner Gott so wie es sich gebührt lieben, keiner glauben und um Gottes Willen das Gute thun könne, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Erbarmung zuvorkomme. Auch die alttestamentlichen Frommen hatten ihren Glauben nur durch Gottes Gnade. Eine praedestinatio ad malum wird ausdrücklich verworfen; endlich sucht man wenigstens für die Gesammtheit der Getauften die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in der allgemeinen Möglichkeit, kraft der Taufgnade das Heil zu erlangen, „si fideliter laborare voluerint", festzuhalten. Die Bestimmungen dieser Synode wurden von dem römischen Bischof Bonifacius II. bestätigt. Auch die ungefähr gleichzeitige Synode zu Valence, welche auch durch Vertreter der arelatensischen Kirchenprovinz beschickt wurde, erklärte sich in demselben Sinne.

Auch das allgemein anerkannte Ansehen Augustin's vermochte doch nicht, dass man sich unumwunden zu den von Augustin selbst gezogenen Folgerungen aus seiner Gnadenlehre bekannte; man zog sich auf die religiös unmittelbar bedeutsamen Aussagen Augustin's zurück, und der ganze Geist der Kirche führte immer wieder zu starken Abschwächungen seiner Lehre, so wenig man gesonnen war, seine Autorität preiszugeben. So finden sich z. B. bei Gregor M. die von Augustin gewissenhaft aufgenommenen Anschauungen durchsetzt von praktischen Anschauungen mehr semipelagianischer Art.

15. Ueberblick über die theologische und christliche Literatur des Abendlandes seit Ausgang des 5. und im 6. Jahrhundert.

1. Auf dem Uebergang vom 5. zum 6. Jahrhundert steht Magnus Felix Ennodius, geboren um 473 im südlichen Gallien, aus angesehener, aber armer Familie, früh verwaist, aber in ein reiches und frommes Haus aufgenommen, in welchem er seine Frau fand. Rein heidnisch gebildet, trat er zum Christenthum über, aber erst eine schwere Krankheit wirkte eine Bekehrung in ihm. Der bis dahin ganz in profanem Literaturbetrieb (Poesie und Rhetorik) Lebende machte nun, in den geistlichen Stand tretend (seine Frau nahm den Schleier), seine Gaben der Kirche dienstbar als Diakon in Mailand, zuletzt (s. 511) als Bischof von Ticinum (Pavia). Seine rhetorische Bildung wurde öfter in öffentlichen Geschäften benutzt. Seinen Vorgänger Epiphanius von Pavia begleitete er auf dessen Mission zum Burgunderkönig Gundobad im Auftrage Theoderichs; zweimal ging er im Auftrage des römischen Bischofs Hormisdas nach Constantinopel. Ueber seine Betheiligung an dem Streit um das römische Bisthum des Symmachus s. S. 367. Er starb 521.

Ennodius ist eine jener Gestalten, in denen sich die heidnisch-profane literarische Bildung, welche in Formgewandtheit, Versification und schwülstige Künstelei ohne tieferen Inhalt aufgeht, mit der ergriffenen christlichen Bildung und einer gewissen kirchlichen Gesinnung verträgt. Wie er sich in ersterer Beziehung anschliesst etwa an Sidonius Apollinaris, so in letzterer an die semipelagianischen Theologen Galliens (s. epp. II, 19). Theologisch bedeutsam sind das Eucharisticum de vita sua, eine Art Confessionen über sein früheres Leben, seine Schrift für Papst Symmachus, die Lebensbeschreibung des Bischofs Epiphanius von Pavia und die des Asketen Antonius, in welcher letzteren dem kirchlichen Zeitgeschmack gedient wird. In schwülstigen Epigrammen stehen christliche Epitaphien und Inschriften für kirchliche Gebäude, Gedichte auf Bischöfe und Heilige zwischen solchen im Geiste Martial's. Opp. ed. Hartel (Corp. scr. eccl. lat.) 1883 und von Fr. Vogel (in Monum. Germ. hist.) 1885. — Magani, Ennodio 3 voll. Pavia 1886. — Sein etwas älterer Zeitgenosse, der afrikanische Dichter Dracontius, zeigt in seinen Carmina minora ebenfalls das Fortleben der überlieferten antiken Schulbildung und das ungenirte Durcheinandergehen antiker (mythologischer) und christlicher Vorstellungen. Sein Reuegedicht an den vandalischen König Gunthamund, dessen Zorn er auf sich gezogen, ist für das Verhältniss der romanischen Bevölkerung zum germanischen Herrscher wichtig. Aus dem grösseren theologischen Gedicht De deo hat sich der Abschnitt über die Schöpfungsgeschichte selbständig erhalten. (Ebert, I, 367 ff.) In wachsendem Masse werden die classischen Formen und ästhetischen Anschauungen der lateinischen Poesie mit christlichen Tendenzen und Ideen durchdrungen. — Der einflussreiche Bischof und Theologe Alcimus Ecdidius Avitus (s. u.) erhebt sich in seiner biblischen Dichtung De spiritalis gloriae gestis (Sündenfall u. s. w.) zu freier poetischer Conception — man hat einen Vorgänger Milton's in ihm gesehen. Paulinus von Perigueux lieferte eine poetische Lebensbeschreibung des heiligen Martin von Tours nach Sulpicius Severus. Der juristisch und rhetorisch gebildete Arator, der in seiner Jugend dem Ennodius nahe gestanden, dann unter dem Ostgoten Athanarich gedient hatte und, als der Krieg mit Byzanz ausbrach, auf Anregung des Bischofs Vigilius von Rom in den Klerus getreten war, verfasste eine Dichtung De actibus aposto-

lorum, welche er dem Vigilius widmete und unter grossem Beifall in der Kirche des heiligen Petrus ad vincula an mehreren Tagen hintereinander öffentlich vortrug. Die Vereinigung der geistlichen und der profanen Richtung der lateinischen Dichtung vertritt besonders Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, auf der einen Seite in engem Anschluss an Ambrosius und Paulinus, auf der andern an Sidonius Apollinaris. Zu Ravenna in Grammatik, Rhetorik und Jurisprudenz gebildet, kam er später ins austrasisch-fränkische Reich unter Sigebert, dann nach Tours und Poitiers, wo er jene enge geistliche Freundschaft mit der fränkischen Königswittwe und thüringischen Königstochter Radegundis schloss, welche dort klösterlich lebte. Venantius trat in den Klerus und wurde zuletzt Bischof von Poitiers. Von seinen sehr zahlreichen Gedichten (meist im elegischen Versmass) sind viele panegyrischen Inhalts, auf Machthaber oder auf Märtyrer und Heilige, oder beziehen sich auf Errichtung kirchlicher Bauwerke u. dgl. Seine schwunghaften Hymnen sind theils ambrosianische (in jambischen Dimetern: Vexilla regis prodeunt), theils in dem populären Versmass des römischen Soldatenliedes, dem trochäischen Tetrameter (catalecticus), verfasst (Pange lingua gloriosi). — Am Ende unserer Periode tritt auch der grosse Papst Gregorius M. in die Reihe der kirchlichen Hymnendichter. Seine Hymnen schliessen sich überwiegend, obwohl auch zwei in sapphischem Metrum von ihm bekannt sind, an Ambrosius, dem er auch im gebetsartigen Ton und in der moralischen Tendenz folgt; doch sind seine Hymnen nüchterner und phantasieloser, als die seines Vorgängers. Während seine Hymnen gleich denen des Ambrosius noch ganz als metrische zu betrachten sind, auch dem Reim noch nicht so reichlich wie die des Sedulius und Fortunatus Raum geben, so traten doch daneben bereits sogenannte rhythmische Hymnen auf, in denen also schon, mit der antiken Metrik brechend, diejenige populäre Form sich erhob, welche in der mittelalterlichen Kirche die Herrschaft gewann (Ebert I, 521 ff.).

2. Was die speciell theologische Entwicklung betrifft, so wird von der bisher überwiegend semipelagianischen Theologie in Gallien wieder mehr auf Augustin zurückgelenkt durch den obengenannten Alcimus Ecdidius Avitus aus angesehener gallisch-römischer Familie, Bischof zu Vienne († 525) unter burgundischer Herrschaft. Sein Auftreten auf dem Religionsgespräch der katholischen und arianischen Theologen (499) schaffte ihm das Zutrauen des Königs Gundobad, dessen Sohn Sigismund dann unter Avitus' Einfluss zum katholischen Bekenntniss übertrat. Seine historisch sehr wichtigen Briefe zeigen ihn nach allen Seiten in den wichtigsten Verbindungen. Von zahlreichen Homilien sind Fragmente vorhanden. Opp. ed Sirmond, Par. 1643 (Gallandi X Ml 59, 191).

Caesarius, wie es scheint von niederer Herkunft, im Kloster Lerinum gebildet, dann Diakon und endlich (s. 502) Bischof von Arles bis 542 (†), ist ausgezeichnet als praktischer Kirchenmann und Beförderer des Mönchthums (s. o.), sowie namentlich als populärer Prediger. Seine für die augustinische Gnadenlehre eintretende Schrift De gratia et lib. arb. ist verloren, von seinen sermones haben sich viele unter dem Namen Augustin's, andere unter dem des Ambrosius erhalten.

3. Aus der afrikanischen Kirche gingen die hervorragenden Theologen hervor: Fulgentius von Ruspe, geb. zu Telepte in Nordafrika, aus vornehmer Familie; von weltlicher Thätigkeit (Procurator seiner Vaterstadt) sich bald dem mönchischen Leben zuwendend, litt er unter der Verfolgung der Katholiken durch den Vandalenkönig Thrasamund, begab sich nach Sizilien und Rom, wurde

nach seiner Rückkehr Abt eines Klosters und dann 508 katholischer Bischof von Ruspe (Prov. Byzakene), wurde aber bald mit einer grösseren Anzahl katholischer Bischöfe verbannt und begab sich mit den meisten derselben nach Sardinien, wo er ein monasterium clericorum nach Augustin's Regel errichtete und in sehr lebendigem Verkehr nach auswärts stand (s. oben S. 490). Nach Thrasamund's Tode kehrte Fulgentius in sein Vaterland zurück und starb im Jahr der Unterwerfung der vandalischen Herrschaft durch Byzanz 533. Durch die Bekämpfung des vandalischen Arianismus sind veranlasst: l. c. Arianos und ad Thrasimundum ll. 3 und einige andere; durch die scythischen Mönche: Ad Petrum diaconum de incarnatione et gratia Domini n. J. Chr.; durch den Semipelagianismus und speciell die Schriften des Faustus die verlorenen 7 Bücher gegen Faustus und die obengenannte Schrift De veritate praedestinationis. Opp. ed. Mangeant, Par. 1684, Ml 65. Sein Schüler, Freund und Biograph ist Fulgentius Ferrandus, der mit ihm in Sardinien lebte, dann Diakon zu Karthago wurde und etwa 547 gestorben ist; bekannt durch seine literarische Betheiligung am Dreikapitelstreit (pro ep. Ibae etc. adv. Acephalos), eine Anzahl auf Trinität und Theologie bezüglicher Sendschreiben und seine Breviatio canonum, Zusammenstellung des in Nordafrika geltenden Kirchenrechts aus griechischen und afrikanischen Synodalbeschlüssen. Opp. Ml 67 und dazu die Briefe in Reifferscheid's Anecdota Casinensia, Bresl. 1871. — Facundus, Bischof von Hermiane in Nordafrika (Prov. Byzakene), der bedeutendste Vertreter der afrikanischen Opposition im Dreikapitelstreit. S. die Literatur S. 449. Ebd. auch die Werke des römischen Diakon Rusticus und S. 434 die des carthaginiensischen Archidiakon Liberatus.

4. In bemerkenswerthem Contact mit dem Schriftstudium des syrischen Ostens stand um dieselbe Zeit Junilius, ein geborener Nordafrikaner, welcher in Constantinopel in der Stellung eines hohen Staatsbeamten (Quaestor sacri palatii) lebte und auf Wunsch des Bischofs Primasius von Hadrumetum, der auf Veranlassung des Dreikapitelstreits nach Constantinopel gekommen war, in der Schrift Instituta regularia divinae legis (nach der Ueberschrift des 1. Kapitels fälschlich: De partibus divinae legis) eine Einleitung in die heiligen Schriften nach Form, Umfang und Inhalt abfasste, deren Inhalt von dem auf der Schule zu Nisibis gebildeten Perser Paulus stammte. In dieser Schrift spiegeln sich die in Syrien fortlebenden Anschauungen Theodor's von Mopsvestia über den Kanon, wie seine dogmatischen Ansichten. Diese wurden also dem lateinischen Abendland in einer Zeit (c. 551) dargeboten, wo eben der Name des grossen Syrers von der griechischen Reichskirche mit dem Makel der Ketzerei behaftet werden sollte. Junilii Afr. instituta regulariae divinae legis, ed. H. Kihn, Frib. 1880. Kihn, Theodor v. Mopsv. und Junilius Afr., Freib. 1879. — Der genannte Primasius selbst verfasste einen Commentar zu den Briefen Pauli und 5 Bb. über die Apokalypse (Ml 68), aus älteren Exegeten excerpirend.

5. Für Erhaltung und Fortpflanzung der gesammten gelehrten Bildung des classischen und christlichen Alterthums in das Mittelalter hinein haben sich zwei der römischen Kirche angehörige Männer zur Zeit der Ostgotenherrschaft die grössten Verdienste erworben, nämlich:

a) Anicius Manlius Severinus Boetius (Boethius), geb. um 480 aus der vornehmen Familie der Anicier, 510 Consul, bei dem König Theoderich in hohem Ansehen; später aber gerieth er durch seine kühne Vertheidigung des einer verrätherischen Verbindung mit Byzanz beschuldigten Senators Albinus

selbst in politischen Verdacht, wurde dazu der Magie angeklagt, zum Tode verurtheilt und nach längerem Gefängniss 525 unter Martern hingerichtet. — Mit der griechischen Wissenschaft in seltenem Masse vertraut, beabsichtigte er die Uebersetzung und Erklärung sämmtlicher Schriften des Aristotoles und aller Dialoge Platon's, um dann ihre wesentliche Uebereinstimmung darzuthun. Wirklich ausgeführt hat er die Uebersetzung und Commentirung der logischen Schriften des Aristoteles und ihrer griechischen Commentatoren; er übersetzte und commentirte namentlich die im Mittelalter so viel benutzte Isagoge des Porphyrius, auch arithmetische, musikalische und geometrische Werke des Alterthums; im Gefängniss verfasste er die berühmten 5 Bücher De consolatione philosophiae (Gedichte in den verschiedensten Metren mit Prosa abwechselnd, nach dem Muster des Martianus Capella), deren philosophische Trostgründe, ruhend auf eklektischer, besonders in platonischen Vorstellungen und stoischer Ethik wurzelnder Popularphilosophie, zwar monotheistischen Vorsehungsglauben vertreten und leise Berührungen mit christlichen Vorstellungen haben, aber an positiven kirchlichen Dogmen ganz vorübergehen. Deswegen sind die dem Boetius zugeschriebenen, so ganz anders gearteten dogmatischen Schriften über die Trinität (Quomodo Trinitas unus Deus etc.) und Christologie (De duabus naturis et una persona adv. Eut. ct. Nest.) und einige andere ihm abgesprochen worden (nach Vorgang Anderer besonders eingehend von Fr. Nitzsch, Das System des Boethius 1860). Aber das starke logisch-dialectische Interesse und die kirchlichen Verhältnisse der Zeit bilden die Brücke zwischen so Heterogenem in den Gedanken des Boetius, und ein bedeutendes äusseres Zeugniss hat Usener (Anecdoton Holderi, Bonn 1877) aus einem Fragment Cassiodor's beigebracht. Vgl. J. Dräseke in JprTh XII 312 ff. und gegen Schepss (Geschichtliches aus Boëthius' Handschriften in NAD XI 125) in der ZwTh XXXI 94 ff. (anderes bei Alzog, Patrologie[3] S. 478 f.). Opp. Ml 63, 64 u. ed. Peiper, Lpz. 1871.

b) Magnus Aurelius Cassiodorius. S. oben S. 393. Ausser der dort erwähnten Hauptschrift und der Historia tripartita (S. 8, vgl. ebd. auch Jordanis) und den zeitgeschichtlich wichtigen Variae hat er auch Commentare zusammengestellt. Opp. ed. Garnet 1679. Ml 69, 79. Monographien von Thorbecke 1867 und Franz 1872.

Ueber die literarische Thätigkeit Gregor's des Gr. s. die folgende Periode.

Fünftes Capitel.

Das Leben unter dem Gesetz der Kirche.

1. Eintritt in die christliche Gemeinschaft. Katechumenat und Taufe.

Quellen: Const. Apost. 2, 7. 3, 9 ff. 7, 22. 8, 32. Cyrill. Hieros., Catech. mystag. 1 u. 2 (Mgr 33, 1066). Greg. Naz., Or. 40 in s. bapt. (Mgr 36, 359). Greg. Nyss., Or. in eos qui differunt bapt. (Mgr 46, 415). Chrysost., Κατηχήσεις πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι (Mgr 49, 223). Augustinus, De catechizandis rudibus (Ml 40, 309) und dessen Sermones in traditione symb., s. 212—214 (Ml 39, 1058) u. viele andere, dem Ambrosius, Caesarius Arel., Faustus Rej. etc. zugeschriebene (vgl. Caspari, Quellen II, 1869). Fulgentius Fer-

randus, De catechizando Aethiope (Ml 67). J. Goar, Euchologium graec.. Par. 1648 p. 279 sq. und die liturgischen Sammelwerke (S. 20) und die S. 265 u. 267 und unten Cap. VI Nr. 1 genannte Literatur.

Seit Constantin's Begünstigung der Kirche beginnen grössere Massen den Eintritt in dieselbe zu suchen. Die Baptisterien, im griechischen Osten oft von grossem Umfang, sahen besonders zur Osterzeit grosse Mengen zur Taufe treten. Indessen viele nahmen noch eine zuwartende Haltung an, auch wenn sie der neuen Religion nicht feindlich oder gleichgültig gegenüber standen, sondern den christlichen Ueberzeugungen sich zuneigten. Man scheute in Liebe zum ungebundenen weltlichen Leben die Verpflichtung zur christlichen Lebensführung, fürchtete die Verantwortlichkeit und Gefahr des Falles und damit des Verlustes der Taufgnade. Erst zuletzt, in höherem Alter oder bei gefährlicher Krankheit, sollte dann die Taufe alle Flecken hinwegnehmen und den Eingang zum Himmel öffnen. So empfing ja auch Constantin selbst erst auf dem Sterbebette die Taufe. Sehr zahlreich waren daher die Leute, die am christlichen Gottesdienst, soweit er ihnen zugänglich war (missa catechumenorum), Theil nahmen, also besonders die Predigt hörten, bis etwa besonders bedrohliche Ereignisse oder ernste Erlebnisse zur Taufe trieben. Bei der Anmeldung zum wirklichen Eintritt in die Kirche, zunächst in den Vorbereitungsstand des Katechumenats, suchte sich die Kirche durch ihr bekannte Bürgen, am liebsten durch Kleriker, Gewähr für die Gesinnung der Taufcandidaten zu verschaffen und sich vor dem Eintritt zweideutiger Elemente einigermassen zu sichern. Personen aus gewissen Berufsarten mussten sich erst aus anstössigen Verhältnissen lösen; Sclaven sollten durch ihre Herren als Bürgen empfohlen werden. Die Aufnahme in den Katechumenatsstand (das catechumenum oder christianum facere) geschah durch gewisse, sozusagen sacramentliche Handlungen, besonders Bekreuzigung und Handauflegung, auch durch eine Art vorbereitenden Exorcismus (exsufflatio, auch insufflatio), im Abendland auch durch Darreichung von Salz. Die Katechumenatszeit sollte (Can. Nic. 2) nicht zu kurz bemessen sein; zu Elvira (Can. Illib. 42) waren zwei Jahre festgesetzt, anderwärts (Const. Ap. 8, 32) sogar drei, doch mit Nachlass unter Berücksichtigung der Umstände. In Wirklichkeit aber ist die Praxis den Verhältnissen entsprechend eine sehr verschiedene gewesen. Beschränkte sich in der Missionswirksamkeit die Zeit derart, dass unter Umständen nach wenig Tagen der Vorbereitung (ieiunare) und Unterweisung die Taufe selbst folgte (Socr. h. e. 7, 30), so erkannte Augustin anderseits, dass bei

Gebildeten, bei denen vorauszusetzen, dass sie bereits aus persönlichem Interesse Kenntniss von christlichen Schriften genommen, es keiner langen Zeit bedürfe (De catech. rud. 8, 12). Fiel ein bereits aufgenommener Katechumene in schwere Sünde, so wurde der Tauftermin hinausgeschoben, unter Umständen selbst bis ans Ende des Lebens. Auch in bereits christlichen Familien ist die Taufe der Kinder noch keineswegs das Allgemeine. Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, lauter Söhne christlicher Familien und speciell frommer Mütter, empfingen die Taufe erst, als sie nach durchlaufener weltlicher Bildung mit Entschiedenheit den kirchlichen Aufgaben sich zuwandten; ähnlich Hieronymus, auch Augustin, bei welchem am entschiedensten die Taufe mit der Krisis der inneren Bekehrung zusammenfällt. Kinder christlicher Familien galten vom siebenten Jahre an für zulassungsfähig (August., De anima 1, 12) [1]. Aber der Process, welcher die Bekennerkirche mehr und mehr zur Volkskirche machte, beförderte die wachsende Einbürgerung der Kindertaufe; und die magischen Vorstellungen von den Wirkungen der Taufe, und insbesondere im Abendlande die augustinische Lehre von der Erbsünde, von deren Schuld die Kinder durch die Taufe befreit werden mussten, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, wirkten in derselben Richtung. Die vierte carthagische Synode von 401 (Can. 7) bestimmt, dass Kinder, von denen nicht gewiss ist, dass sie getauft sind, sofort getauft werden sollen.

Vorläufig aber gewann gerade unter den Verhältnissen des vierten Jahrhunderts jene mysteriöse Behandlung des Abendmahlgottesdienstes, wie der anderen zu der sogenannten Arcandisciplin gerechneten Stücke, ihr volles Gewicht und trug wesentlich dazu bei, in den Augen der Welt dem Christenthum seinen geheimnissvollen Zauber zu leihen. Dies gab der Behandlung der Katechumenen, durch welche sie für die Taufe vorbereitet werden sollten, ein besonderes Gewicht. Die eigentlichen Tauftermine waren Ostern und Pfingsten, wozu in der orientalischen Kirche noch das Epiphaniasfest kommt, im Abendland letzteres, das Christfest, und die Apostel- und Märtyrertage, besonders der Tag Johannis des Täufers. Doch suchten römische Bischöfe, Siricius, Leo I., Gregor I., wiederholt bei den ursprünglichen Taufzeiten festzuhalten und Aus-

[1] Augustin wurde schon als Kind mit dem Kreuz bezeichnet und mit Salz versehen und trat dadurch gewissermassen in den Katechumenat und war in einer drohenden Krankheit nahe daran gewesen, durch die Taufe der Kirche einverleibt zu werden, von der er nachher noch so weit und so lange sich entfernt hielt.

nahmen nur für Kranke und (Siricius) für Kinder zu gestatten. Auf letztere wird aber dann auch der Zwang der Taufzeit angewendet (abgesehen von gefährlicher Krankheit), bis später im Mittelalter das Aufhören des Katechumenats und die Allgemeinheit der Kindertaufe die Ausserachtlassung der Taufzeiten allgemein macht. Beim Herannahen der Taufzeit, also vor allem bei Beginn der österlichen Quadragesimalzeit erfolgt die Aufforderung an die Katechumenen, sich durch Einzeichnung ihres Namens zur Taufe zu melden. Damit treten sie in die Classe der sogenannten Competenten. Hatte sich bisher die Einwirkung der Kirche, abgesehen von den ersten lehrhaften Mittheilungen beim Eintritt in das Katechumenat, darauf beschränkt, dass die Katechumenen an dem Predigtgottesdienst an dem für sie bestimmten Orte theilnahmen und dass für sie am Schluss desselben — vor ihrer Entlassung — besonders gebetet wurde, so begann nun die eigentliche Unterweisung in dem Inhalt der christlichen Anforderungen und des christlichen Glaubens, begleitet von einer Reihe besonderer kirchlicher Gebräuche. Was das erste betrifft, so gehen die Katechesen Cyrill's von Jerusalem von Bussmahnungen und Hinweisung auf die grosse Gnade der Taufe aus, entwickeln dann in mehr populärer Weise die einzelnen Stücke des Glaubensbekenntnisses und führen in die kanonischen Schriften des A. und N. T. ein, an welche die Katechumenen sich halten sollen. Gregor von Nyssa gibt in seiner oratio catechetica magna eine mehr dogmatische Lehrschrift, die Punkte entwickelnd, welche beim Katechumenenunterricht zu berücksichtigen seien, hat aber dabei ausschliesslich die Gewinnung gebildeter Hellenen und Häretiker, nicht eine populäre Unterweisung im Auge. Bei Augustin aber tritt der Gedanke an die Geschichte der Heilsveranstaltung und des Reiches Gottes in den Vordergrund, und der Eindruck der zuvorkommenden Liebe Gottes soll hier die Gemüther ergreifen und erwärmen. Die besondere Befähigung zur Unterweisung der Katechumenen im Christenthum, bei welcher Gregor von Nyssa disputatorische Behandlung voraussetzt, in den bei weitem meisten Fällen aber, wie bei Cyrill, die Form des Vortrags vorgeherrscht haben wird, veranlasste, dass in grösseren Städten einzelnen Klerikern besonders gern Katechumenen zugeführt wurden, wie jenem Diakon, an welchen Augustin seine Schrift richtete. Der Unterricht der Competenten beginnt in der Quadragesimalzeit. In der Kirche zu Jerusalem wird die volle Zeit von vierzig Tagen dafür genannt, doch finden wir vielfach die Neigung, diese Zeit auf die letzten vier oder drei Wochen zu beschränken, auch wohl auf noch geringere Zeit. Diese ganze Zeit

wird für die Competenten als eine Zeit des Bussernstes, des Insichgehens und der Sammlung angesehen, die durch Fasten, eventuell auch andere Enthaltungen ausgezeichnet ist, z. B. fordert Augustin für dieselbe von den Taufcandidaten auch die Enthaltung vom ehelichen Umgang. Die Gemeinde soll ihren lebendigen Antheil daran durch ihre geistliche Haltung und Fürbitte bekunden. Dem Unterricht gehen andere kirchliche Handlungen zur Seite. Bekreuzigung und Handauflegung und eine vorläufige Beschwörung (exsufflatio) hatten schon bei Eintritt in das Katechumenat stattgefunden. Jetzt sind es besonders die Acte des Exorcismus, welche unter besonderer Feierlichkeit und ziemlich umständlich an den Competenten ausgeübt werden, so dass dieselben ermahnt werden (Greg. Naz. or. 40), dabei geduldig und sittsam auszuhalten und sich während der Vornahme derselben an den Einzelnen ruhig mit Lesen und Beten zu beschäftigen. „Ohne Exorcismus kann die Seele nicht gereinigt werden“ (Cyr. Hieros.). Diese Beschwörungen sollen den Einfluss der bösen Geister bei ihrem Eintritt in die christliche Atmosphäre brechen, sollen die Seelen läutern, wie edles Metall durch Feuer von den Schlacken gereinigt wird. Die geduldige Unterwerfung unter diese geistliche Heilung soll zugleich die Aufrichtigkeit des Gnadenverlangens bewähren. Die Exorcismen werden in der Kirche unter Gegenwart der Gemeinde vorgenommen und geschehen an den baarfuss und im blossen Untergewand erscheinenden, gebeugt stehenden und die Hände zitternd faltenden Taufcandidaten, wie es scheint, an jedem Einzelnen für sich, während die Anderen still gesammelt zu warten haben. Die hierauf bezüglichen Gebräuche mannigfaltiger Art sind jedenfalls die Hauptsache an den sogenannten Scrutinien, die mit der etwa vorkommenden repetitionsartigen Prüfung des Gelernten nichts zu thun haben [1]). Die Aufeinanderfolge der einzelnen Gebräuche ist verschieden. In der griechischen Kirche des 5. Jahrhunderts zeigt das Verfahren mit solchen Häretikern, welche von der Kirche getauft werden müssen, wie mit aufzunehmenden Heiden in dem sogenannten 7. Kanon der zweiten Synode von Constantinopel (Hefele, Concilengesch. 2, 27) den allgemeinen Gang: „am ersten Tage machen wir sie durch Bekreuzigung und Handauflegung zu Christen, am zweiten zu Katechumenen, am dritten folgt dreimaliges Anhauchen in Gesicht und Ohren, worauf dann der Unterricht folgt“.

In dem Unterricht ist das Entscheidende der Termin der sogenannten traditio symboli, d. h. der wörtlichen Mittheilung des Glaubens-

[1]) Leo I. ep. 16 ad episcopos Siciliae: Baptizandi electi secundum regulam apost. exorcismis scrutandi sunt. S. Mayer a. a. O. 110 ff.

bekenntnisses. Diese geschieht nach den Cyrill'schen Katechesen schon ziemlich zu Anfang des Unterrichts (Cat. 4), worauf dann in den folgenden Katechesen die lehrhafte Erklärung der einzelnen Stücke folgt. Dementsprechend wird von Johannes von Jerusalem (Hieron. ep. 61 ad Pamachium) das tradere sanctam trinitatem auf die ganzen 40 Tage bezogen. In der abendländischen Kirche finden wir als Tag der traditio symboli den Palmsonntag (Gall. Kirche), in Mailand (Ambrosius) den Sonnabend vor Palmsonntag, in Afrika den Sonntag Judica. Bei der Uebergabe des Bekenntnisses zu gedächtnissmässiger Aneignung (auf mündlichem nicht schriftlichem Wege) wird in der lateinischen Kirche eine Predigt (sermo in tradendo symbolo) zur Erläuterung des Bekenntnisses gehalten. Beispiele davon sind die betreffenden Sermone Augustin's und vieler Anderen. Endlich folgt vor versammelter Gemeinde [1]) die feierliche Ablegung des Bekenntnisses durch den Taufcandidaten (redditio symboli). Vielfach findet diese unmittelbar vor der Taufe statt, anderwärts am Donnerstag der Leidenswoche [2]) oder am Charfreitag. Auch die Mittheilung des Vater-Unsers und seine Wiedergabe durch die Competenten hat ihre bestimmte Stelle.

Das Taufbekenntniss war bisher das sogen. apostolische, neben dessen einfachster Gestalt, der altrömischen, nun andere durch kleine Zusätze vervollständigt, wie das aquilejensische (das bereits den descensus ad inferos hat) und die späteren spanischen und gallischen (Zusatz des sanctorum communionem) auftreten [3]). Die lateinische Kirche hält das apostolische als Taufbekenntniss zunächst fest. Dagegen zeigt sich in der griechischen Kirche dogmatische Erweiterung desselben unter Einfluss der begonnenen Lehrkämpfe um die Fassung der Gottheit Christi besonders seit der Zeit des Paul von Samos. und dann des nicänischen Concils; so in dem Taufbekenntniss des Eusebius v. Caesarea (Hahn a. a. O. 187), welches er zu Nicaea vorlegte und woraus dann das nicänische durch dogmatische Verschärfung erwuchs, und dem der jerusalemischen Kirche (ebd. 62), sowie dem Taufbekenntniss der Kirche von Cypern bei Epiphanius (ebd. 70). Das nicänische Symbol verdrängte aber zunächst als Taufsymbol diese particularen, obwohl es zu einem solchen wegen des Stehenbleibens bei dem nackten καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα wenig geeignet war; es wurde aber dann seit Beginn des

---

[1]) So wenigstens in Rom, Rufin. expos. in Symb. Ap. p. 17. August. Confess. 8, 2. 5.

[2]) Conc. Laodic. 46. Vgl. Can. 49 des Martin v. Bracara (Conc. Brac. II).

[3]) Hahn, Bibl. d. Symb., 2. Aufl. S. 13 ff.

6. Jahrhunderts selbst durch das diesen Mangel nicht theilende sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum (s. o. S. 420) in der griechischen Kirche verdrängt. Ja dieses wurde um die Mitte des 6. Jahrhunderts, zu einer Zeit, in welcher Rom in starker Abhängigkeit von Byzanz stand, auch von der römischen und spanischen Kirche als Taufsymbol angenommen, wozu auch das Bedürfniss eines dogmatisch ausgeprägten Symbols gegenüber dem germanischen Arianismus mitwirkte [1]).

Dem eigentlichen Taufact geht unmittelbar vorher die Lossagung vom Teufel (abrenuntiatio), welche der Täufling auf Befragung des Priesters zu leisten hat. Im Vorhofe der Taufkirche spricht dieser nach Westen gerichtet und mit aufgehobener Hand: „Ich sage Dir ab, Satanas, und allen Deinen Werken und Deinem Pompe und Dienste". Darauf wendet sich der Täufling nach Osten, der Gegend des Lichts, denn das Paradies soll sich ihm nun aufthun, und bekennt sich auf Befragen zum Glauben an Vater, Sohn und Geist und eine einige Taufe der Busse (Cyrill) oder auch zur ausdrücklichen Gefolgschaft Christi. Wie in den Exorcismen so ist auch in der abrenuntiatio der Grundgedanke die feierliche Loslösung vom Heidenthum, als vom Reiche des Teufels und der Dämonen, insbesondere von allem, was mit dem Götzendienst zusammenhängt, daher bei der pompa diaboli gern an echt heidnische Lebenssitten, besonders Schauspiele und Circusspiele gedacht wird; Cyrill aber denkt auch noch an den Genuss des Götzenopferfleisches. Nun betritt der Täufling das Taufhaus selbst, wird entkleidet, gesalbt mit Oel, über welchem Beschwörungsgebete gesprochen sind, und nach dem Glauben gefragt. Die interrogatio de fide ist dreitheilig, entweder bloss auf die Namen der Trinität oder auch auf den weiteren Inhalt des Symbols gerichtet. Die Taufe wird durch dreimaliges Untertauchen vollzogen. Nur in der spanischen Kirche hielt man, um im Gegensatz gegen den westgothischen Arianismus die Wesenseinheit der Dreieinigkeit auszudrücken, an einem einmaligen Untertauchen fest, und Gregor d. Gr. erklärte diesen Unterschied für unwesentlich. Als Taufformel setzt sich in der griechischen Kirche fest: „Der und der (N) Knecht Gottes wird getauft auf den Namen des Vaters — Amen, und des Sohnes — Amen, und des heiligen Geistes — Amen, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit — Amen." In der lateinischen Kirche finden wir noch im Sacramentarium des Gelasius die Form, dass die interrogatio fidei mit dem Taufact zusammenfällt, indem auf jede der drei Fragen: Glaubst du (an den

[1]) S. A. Harnack in RE 8, 212 ff.

Vater etc.) nach der jedesmaligen Antwort des Täuflings alsbald je eine Untertauchung folgt. Weitere symbolische Handlungen schliessen sich an, wie die schon früher erwähnte Darreichung von Milch und Honig als an die eben gebornen Kindlein, im Abendland auch Mittheilung von Salz, besonders aber die Salbung mit Chrisma, welche von der der Taufe vorangehenden Oelsalbung wohl zu unterscheiden ist. Sie bezeichnet die Salbung des Christen mit dem heiligen Geiste, wodurch er, wie Christus selbst, ein Gesalbter wird. Diese Salbung blieb auch in der lateinischen Kirche ein nothwendiger Theil der Taufhandlung, wie sie jeder Presbyter vollziehen konnte. Aber die Handauflegung hat sich im Abendland bereits vom Taufact losgelöst und ist als Vorrecht des Bischofs in Verbindung mit nochmaliger Salbung zum besonderen Sacrament der Firmung (Confirmatio s. o. 269) geworden. Das Anziehen weisser Kleider und einer Kopfbinde unmittelbar nach der Taufe, in der griechischen auch die Umgürtung der Lenden und die Krönung mit einem geweihten Kranze und im Abendland die in die Hand gegebene brennende Kerze erhöhen die Feierlichkeit.

Das bereits bekannte Institut der Taufpathen, obwohl der Kindertaufe seine Entstehung verdankend und hier von besonderer Wichtigkeit, findet doch seit dem 4. Jahrhundert auch auf die Taufe Erwachsener Anwendung. Es schliesst sich einerseits an das Bedürfniss jener Bürgschaft (s. o. 496) für die aufrichtige Gesinnung des Taufcandidaten, anderseits wohl auch an das Bedürfniss gewisser Hülfleistungen bei dem Taufacte, oder einer Vertretung bei Schwerkranken oder Stummen und momentan zu eigener Willensäusserung Unfähigen. Dass Diakonen und Diakonissen häufig als Pathen erscheinen, scheint ebensowohl mit dem Bedürfniss der Kirche nach sicheren Bürgen, als auch damit zusammenzuhängen, dass die Diakonen für die erforderlichen Hülfeleistungen bei männlichen Täuflingen, die Diakonissen bei weiblichen (Const. ap. 3, 16) als die geeigneten Personen erschienen. Ebenso finden wir häufig Wittwen und heilige Jungfrauen in dieser Function, Priestern aber und Mönchen wird später die Uebernahme von Pathenschaften untersagt. Dass ein christlicher Herr für seinen Sclaven Zeugniss der Würdigkeit ablegen muss, macht ihn allerdings noch nicht zum Pathen desselben, aber in der That kommt der Fall öfter vor, dass die Herren ihre Sclaven als Pathen darbringen (offerre, s. August. ep. 98 ad Bonif.). Augustin macht geltend, dass in dem Pathen eigentlich die ganze Kirche es sei, welche den Täufling darbringe. Bei Kindern kommt neben der nothwendigen liturgischen Vertretung auch das Bedürfniss, die geschehene Taufe bezeugen zu können, in Betracht (Taufzeugen). Damit verknüpft sich dann die Verpflichtung, dem Kinde die Anfänge des christlichen Glaubens mitzutheilen und vorbildlich und erzieherisch auf dasselbe einzuwirken[1]). Augustin setzt noch voraus, dass in den meisten Fällen die Eltern, oder bei verwaisten Kindern die Pflegeeltern, selbst sie darbringen und für die Kinder antworten (ep. 98). Aber andere

---

[1]) Die sermon. 116 u. 163 de temp. (bei Ml 39 app. 267 u. 768) in den Werken Augustin's, die man dem Caesarius zuschreibt.

Gesichtspunkte drängen dies zurück, und aus der Vorstellung der Taufe als Begründung eines nenen Lebens bildet sich die Anschauung einer geistlichen Vater- oder Mutterschaft, woraus sich seit dem 4. Jahrhundert der Begriff der geistlichen Verwandtschaft (cognatio spiritualis) entwickelt, welche nun als Ehehinderniss zwischen den betheiligten Personen angesehen wird (Cod. Just. 5, tit. 4 de nupt. l. 26).

2. Die guten Werke der Kirche.

Literatur: Zöckler, Gesch. der Askese, 1863. H. Richter, Gesch. des weström. Reichs (S. 321). Uhlhorn, Die Liebesthätigkeit der alten Kirche, S. 213 ff. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte, II. 1885, S. 483 ff. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, I. 1888, S. 139 ff.

Die kirchliche Schätzung des sittlichen Lebens ist beherrscht von denselben Gesichtspunkten, welche das Mönchthum als christliche Vollkommenheit und das Priesterthum als einen an sich heiligen Stand erscheinen lassen. Heiligkeit des Lebens besteht in möglichster Befreiung der Seele von den natürlichen Grundlagen dieses Lebens, und demgegenüber gilt das gesammte bürgerliche und politische Leben, das Gebiet weltlicher Sittlichkeit, als ein an sich profanes. Eusebius (Demonstr. ev. 1, 8 p. 29) unterscheidet in der Kirche Gottes zwei Lebensweisen. Die eine geht über unsre Natur und das gemeine Leben hinaus, verlangt nicht Güter und Kinder und nimmt an den gewöhnlichen Beschäftigungen der Menschen nicht Theil, sondern ist bloss dem Dienste Gottes geweiht. Ihre Liebe gehört ganz dem Himmel, indem sie durch richtige Lehren von der wahren Gottseligkeit, durch Sammlung der gereinigten Seele und durch tugendhafte Worte und Werke die Gottheit versühnen und für sich sowohl, als für die zu ihnen gehörenden, das Priesterthum verwaltet. Die andere Lebensweise ist menschlicher und weniger anstrengend, enthält sich der gewöhnlichen Arbeiten und Geschäfte nicht und wendet dafür gewisse Tage für andächtige Uebungen an. Wie hier der Klerus als Vertreter der höheren religiösen Sittlichkeit erscheint, so anderwärts das mönchische Leben. Gregor von Nyssa (de virginitate) und unzählige Andere sahen den einzigen gründlichen Weg, um von der Sünde los zu kommen, in dem gänzlichen Heraustreten aus dem Kreise des irdisch-menschlichen Lebens, in dem ehelosen Leben das einzig vollkommene. Wie nach Greg. Naz. das Eigenthum aus der Sünde stammt, so erklärt auch Ambrosius (de off. 1, 28) irdischen Besitz, irdische Macht, überhaupt irdische Güter für Uebel, alles Privateigenthum eigentlich für Usurpation. Wenn Augustin scheinbar im Widerspruch hiermit behauptet, von Rechtswegen seien überhaupt die Gläubigen allein die rechtmässigen Besitzer der Güter dieser Welt, und wenn

Hieronymus fragen kann, ob die Christen verpflichtet seien, dem Staate Steuer zu zahlen, so spielen hier im Grunde doch verwandte Gesichtspunkte hinein. Den Christen gehen eigentlich die bestehenden Ordnungen der bürgerlichen Dinge als weltliche nichts an. Kann doch Chrysostomus den Christen allgemeine Gütergemeinschaft als Ideal hinstellen, allerdings nicht im Sinne einer rechtlichen Abschaffung des Privateigenthums und einer Aufstachelung der Armen gegen die Reichen, sondern um das Gefühl der Verpflichtung der Reichen zu schärfen. Auch das Verbot der Kirche, Zins zu nehmen, begreift sich, obwohl auch durch andere Motive bestimmt, aus diesem Gesichtspunkt. Processiren und namentlich Kriegführen sind des Christen unwürdig und eigentlich ist jede Nothwehr verwerflich. Aller Verfeinerung der Cultur, aller ästhetischen Ausschmückung des Lebens, abgesehen von derjenigen, welche unmittelbar dem Heiligthume dient, hängt eigentlich etwas Sündliches an. Die Ehe gilt nicht als ein positives sittliches Gut, sondern als ein nothwendiges Uebel, das für den Christen eine unvermeidliche moralische Verunreinigung mit sich führt, überdies die Seele in untergeordneten weltlichen Beschäftigungen festhält. Sie passt nur für den grossen Haufen, der zu höherer Vollkommenheit sich nicht aufzuschwingen vermag. Die Pflichten der Ehe sind menschliche, die Aufgaben der Ehelosigkeit gehören dem engelgleichen Leben. Um so mehr wird die Wiederholung der Ehe mit Bedenken angesehen. Im 4. Jahrhundert erlaubt man noch allgemein den rechtlich geschiedenen Ehegatten die Wiederverheirathung, wenn man auch dieselbe, wie überhaupt die zweite Ehe, widerräth. Im 5. Jahrhundert aber begann man in der lateinischen Kirche die Wiederverheirathung der Geschiedenen, so lange der andere Theil noch lebt, zu verbieten. Selbst die einzige positiv werkthätige christliche Tugend, die in jeder Weise eingeschärfte Wohlthätigkeit, die wirklich so Grosses leistete, wird doch besonders aus dem Gesichtspunkt des Verdienstes, welches in der Lossagung vom Irdischen liegt, empfohlen.

Mitten in der hochgehenden asketischen Strömung, wie sie im Abendland besonders Hieronymus beförderte, traten zwar einzelne Männer auf mit einem bedeutungsvollen Protest gegen dieselbe. Jovinian, obwohl selbst Mönch, bekämpfte in den uns nur aus der Gegenschrift des Hieronymus (Advers. Jov. libri II um 393 in Bethlehem geschrieben) bekannten Sätzen jene Vorstellungen von einer doppelten Sittlichkeit, in denen sich die Werkheiligkeit der Kirche zuspitzte. Das ehelose Leben, wie auch Fasten und Märtyrerthum begründen bei denen, die Christus gereinigt hat, die durch vollen Glauben in der Taufe wiedergeboren sind, kein höheres Verdienst und keinen höheren Lohn im Himmelreich. Es gibt nur den einen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten, Schafen und Böcken. Die

Ueberzeugung, dass das Heil der Christen für alle nur auf der im Glauben ergriffenen Gnade von der Wiedergeburt ruhe, führte ihn aber zu dem extremen Satze, dass der wahrhaft Wiedergeborene von dem Teufel nicht gestürzt werden könne. Er fand einigen Anhang, und die über alles Mass gehässige und leidenschaftliche Bekämpfung durch Hieronymus erregte selbst bei dessen Freunden Bedenken und nöthigte ihn zu einer Rechtfertigungsschrift (ep. 48 ad Pammachium, vgl. ep. 50 ad Domnionem). Aber Siricius von Rom verdammte Jovinian und seine Anhänger, ebenso Ambrosius in Mailand. Jovinians Grundsätze waren zu sehr gegen die siegreiche Zeitströmung, um dauernde Wirkung zu haben. — Bei dem Presbyter Aërius, dem früheren Freund und nachmaligen Gegner des Bischofs Eustathius von Sebaste (S. 376. 379), hängt die Bekämpfung des kirchlichen Fastens nicht mit einer antiasketischen Richtung zusammen (er selbst rügte, dass sein Bischof nicht an der mönchischen Besitzlosigkeit festhielt), sondern mit einer schwärmerischen Opposition gegen feste kirchliche Ordnung (der Bischof sei nichts anderes als der Presbyter) und einer Polemik gegen die kirchliche Passahfeier, die er als judaistisch ansah. Mit seinen obdachlos in Feld und Wald umhersteifenden Schaaren fastete er gelegentlich aus Opposition am Sonntag, während er am Mittwoch und Freitag sich über das kirchliche Fastengebot hinwegsetzte. Auch das kirchliche Gebet für die Todten verwarf er (Epiph. haer. 75). — Dagegen richtete sich der von Hieronymus mit gleicher Leidenschaftlichkeit bekämpfte Helvidius gegen die Lehre von der beständigen Jungfrauschaft der Jungfrau Maria und diese Polemik war in der That getragen von einer Bekämpfung der einseitigen asketischen Richtung der Zeit, der Ueberschätzung des Cölibats und der mönchischen Enthaltsamkeit, wie sie sich zugleich auch gegen den Märtyrercult richtete (Hieron. advers. Helv. de perpetua virginitate b. Mariae). Auch bei dem Gegner des Märtyrercultus, dem Aquitanier Vigilantius verband sich dies mit einer nüchternen verständigen Beurtheilung des Werthes der irdischen Güter, die angewendet und nicht weggeworfen werden sollen, und mit dem Kampf gegen die Ehelosigkeit des Klerus (Hieron. contra Vigilantium). Wenn Alle sich einschliessen und in die Einöde gehen, wer soll dann den Kriegerdienst versehen, wer die Weltleute für den Himmel gewinnen, wer die Sünder zur Tugend mahnen? Besser die Armen daheim unterstützen, als das Geld für die Asketen nach dem heiligen Lande senden; besser das Seine nutzen und die Armen mit den Früchten seines Erwerbes unterstützen, als auf einmal Alles verkaufen und verschenken.

Die Stimmung der Weltflucht, wie sie in jener negativen Auffassung der Sittlichkeit zu Tage tritt, ist allerdings stark genährt durch die sociale Noth und die erschütternden Stürme der Zeit, welche eine Freude an den öffentlichen Zuständen und den Gedanken an eine innerliche Erneuerung derselben aus dem Geiste des Christenthums nicht recht aufkommen lassen. Die öffentlichen Zustände des Reichs, namentlich die sociale Zerrüttung und Zersetzung, das wachsende Elend der durch die Büreaukratie des despotischen Staates ausgesaugten Provinzen, der steigende Steuerdruck, die wachsenden Bedrängnisse durch die Barbaren wirken in dieser Richtung (vgl. des Bischofs Eucherius epist. paraenetica de contemptu mundi, Ml 50). Die alte Unterscheidung einer höheren Moral der asketi-

schen Entsagung und einer niederen des erlaubten Weltgenusses gewinnt steigendes Gewicht, und je mehr die socialen Bedrängnisse im Weltleben den Geist der Selbstsucht und des Haschens nach dem flüchtigen Augenblick befördern, um so mehr scheint christliche Vollkommenheit nur auf dem Boden der Kirche und der von ihr geforderten Weltentsagung möglich zu sein. Die Folge davon war, dass die Ansprüche herabgedrückt wurden, welche an das sittliche Verhalten des gemeinen Christen, der freilich auch auf die besonderen Belohnungen des vollkommenen Christen verzichten muss, zu stellen waren. Das, was ihnen fehlte, sollte auf zweifache Weise ergänzt werden. Einmal schien das Verdienst der Vollkommenen für die Unvollkommenen mit eintreten zu können[1]), zumal wenn letztere sich die Förderung der mönchischen Lebensweise durch Stiftungen angelegen sein liessen. Sodann aber gewann der andere entscheidende Gesichtspunkt die definitive Herrschaft. Die Kirchlichkeit entschied über den sittlichen Werth des Menschen; d. h. zunächst die Anhänglichkeit an den rechten von der Kirche formulirten Glauben, welche als vornehmste Pflicht gegen Gott erscheint. „Die Frömmigkeit besteht aus frommen Dogmen und guten Werken, keines ist ohne das andere Gott wohlgefällig" (Cyr. catech. 4, 2). Die ausserordentliche Leidenschaftlichkeit, mit welcher weit über die Kreise der eigentlich Urtheilsfähigen hinaus in den dogmatischen Streitigkeiten Partei ergriffen wird, wurzelt zwar einerseits in jener griechischen Beweglichkeit der Geister, welche sich diesen dogmatischen Finessen wie einem höheren Sport zuwendet. Heiden, wie Ammianus Marcellinus, sehen mit Verwunderung die fanatische Gehässigkeit der Christen gegen einander, die Unbedenklichkeit der Wahl der Mittel in diesem Kampfe und die Unfähigkeit, sich bei Beurtheilung des Gegners auf seinen Standpunkt zu versetzen. Aber die eigentliche Kraft dieser Parteileidenschaften ruht doch vor Allem in der Ueberzeugung von der Verdienstlichkeit der Rechtgläubigkeit. Sodann aber zeigt sich die Bedeutung der Kirchlichkeit für den sittlichen Werth des Menschen darin, dass die sittlichen Anforderungen an den Menschen vor Allem den Charakter kirchlichen Dienstes, des Gehorsams gegen kirchliche Gebote und Forderungen annehmen. Unter diesen Gesichtspunkt rücken schon alle Cultuspflichten (s. u.) der Christen, insbesondere aber alle jene Forderungen der Kirche, in denen vor-

[1]) Caesarius Arel. Homil. 18. Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte et tam iuste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere sed etiam peccantibus aliis in hoc saeculo possint veniam impetrare.

zugsweise der Werth christlich-sittlicher Handlungen gesehen wird, nämlich Gebet, Fasten, Almosen. Augustin nennt Fasten und Almosen die beiden Flügel des Gebets, das zu Gott auffliegen solle; Leo d. Gr. sieht in ihnen den Inbegriff aller Tugenden, weil durch Gebet der wahre Glaube seine Erhaltung findet, durch Fasten das unschuldige Leben, durch Almosen der milde Sinn genährt wird. Aber auch: durch Gebet wird die Gnade Gottes gesucht, durch Fasten die Begierde des Fleisches ausgelöscht, durch Almosen werden die Sünden abgekauft. In der Auffassung des Gebets gehen sehr geistige neben sehr massiven Vorstellungen her, die Vorstellungen vom immerwährenden Gebete der Gläubigen neben der mechanisirenden Praxis der Kirche in ihren Vorschriften über die Gebetszeiten (horae canonicae) für Klerus und Mönche. Hinsichtlich der sündentilgenden Kraft stellt Augustin (enchiridion ad Laurentium) Almosen und Gebet unmittelbar zusammen. Für tägliche kurze und leichte Sünden, ohne welche dieses Leben nicht geführt wird, leistet das tägliche Gebet der Gläubigen Genugthuung, auch für gröbere Sünden, sofern das Leben der Gläubigen zugleich durch Besserung sich von ihnen losgemacht hat.

Das Fasten umspannte als kirchlich geordnetes, zu besonderen Zeiten eintretendes (s. u.), das Leben aller Mitglieder der Kirche und bekam dadurch von selbst den Charakter einer gesetzlichen Leistung.

Ganz besonders aber bemächtigt sich die Kirche der Wohlthätigkeit[1]), als der christlichen Haupttugend, und obwohl diese durch die behauptete Verdienstlichkeit und sündentilgende Kraft des Almosengebens in ihren Motiven verunreinigt wird, so liegt doch in der Sorge für Arme und Elende aller Art eine sittlich erhaltende, vom Geiste christlicher Menschenliebe durchdrungene Macht, welche unter den wachsenden Drangsalen der Zeit von unermesslicher Bedeutung wurde. So tritt zunächst die Kirche selbst, d. h. die Bischöfe, im grossartigsten Massstabe mit Uebung der Wohlthätigkeit hervor, wie sie freilich dazu auch im besonderen Masse befähigt und seit Constantin's Zeiten mit Reichthümern und Privilegien ausgestattet war. In den Zeiten wachsender Verarmung gehört sie im höchsten Masse zu den Privilegirten; sie wird reiche Grundbesitzerin (s. o.), aber sie sieht sich nun auch einer anwachsenden Fluth von Massenarmuth gegenüber. Die Bischöfe, als die Verwalter des Kirchenvermögens, erkennen in hohem Masse ihren Beruf. Die Armenpflege verliert freilich dabei den ursprünglichen Charakter

[1]) S. Uhlhorn a. a. O. S. 266 f.

der christlichen Gemeindepflege. Die Massen der auf ihre Unterstützung Angewiesenen werden zu gross; in grossen Städten besonders weist die geführte Armenmatrikel Tausende auf, welche durch die Almosen der Kirche erhalten werden. Die grösseren Städte werden dazu in Regionen getheilt, welche den einzelnen Diakonen überwiesen wurden, und in diesen Regionen entstehen besondere Häuser (Diakonieen) für Armenspeisung. Alle Arten von Bedrängten, Wittwen, Waisen, Findlinge, Kranke, Krüppel, Sieche, sind Gegenstand der Fürsorge der Kirche. In der Matrikel zu Antiochien standen zu Chrysostomus' Zeit allein 3000 Wittwen und Jungfrauen und in Constantinopel versorgte Chrysostomus täglich über 7000 Bedürftige. Zur Zeit des Johannes Eleemosynarius umfasste die Matrikel von Alexandria 7500 Namen und zu Gregor's d. Gr. Zeiten bildete sie in Rom einen ganzen Band. Zu den regelmässig Versorgten kamen noch die Masse der umherziehenden, nach den grossen Städten sich drängenden Bettler, welche die Kirche umlagerten und auf den Gassen den Vorübergehenden ihre Wunden zeigten. War unter diesen Umständen die den Einzelnen nachgehende Armenpflege der früheren Zeit nicht mehr durchführbar, so machte sich zugleich der Umstand nachtheilig geltend, dass man aus hierarchischem Gesichtspunkt die Einheit der grossen bischöflichen Gemeinde festhielt, ohne eine eigentliche Parochieeintheilung durchzuführen. Namentlich hielt man die Landgemeinden in vermögensrechtlicher Beziehung in entschiedener Abhängigkeit vom Bischof. Erst gegen das Ende des 5. Jahrh. beginnen die ersten Spuren einer vermögensrechtlichen Selbständigkeit der einzelnen Kirchen, und nur in Gallien kommt es auf germanischem Boden unter den veränderten Verhältnissen seit Anfang des 6. Jahrh. zu einer eigentlichen Parochienbildung. Die Wohlthätigkeit der Kirche war auch insofern genöthigt, neue Wege einzuschlagen, als sie Anstalten[1]) schaffen musste zur Pflege der Kranken, Waisen, Fremden. Schon Julian erkannte in den Xenodochien, Nosokomien etc. eine Macht der christlichen Religion. Die ersten dieser Anstalten nahmen Alle auf, welche der Unterkunft bedurften, Fremde, Arme, Wittwen, Waisen, Kranke. Allmählich traten verschiedene Anstalten für verschiedene Klassen von Bedrängten hervor, doch meist ohne völlige Durchführung der Sonderung. Allerdings lag in dieser Wohlthätigkeitspflege durch kirchliche Anstalten ein Zurücktreten der persönlichen Liebesthätigkeit der Gemeinden. Aber in der Massenkirche nöthigte die Grösse des Bedürfnisses zu ihnen. Für zahlreiche derartige Anstalten ist

[1]) S. Uhlhorn a. a. O. S. 316 f.

das Hospital des Basilius in Cäsarea (gegr. um 370) das Vorbild geworden. Aber sie verbreiteten sich rasch im Morgenlande und fanden sehr bald auch im Abendlande Nachahmung. Die ersten Hospitäler gründeten hier die Freunde des Hieronymus, Fabiola in Rom und Pammachius im benachbarten Portus, in Nola der bekannte Paulinus; zu Gregor's Zeiten scheinen derartige Anstalten wenigstens in Italien in grosser Anzahl vorhanden gewesen zu sein. Die Mittel für sie flossen theils aus den Einkünften der Kirche, theils aus Stiftungen von Privaten, die sie mit Grundbesitz und anderen Mitteln ausrüsteten. Der Staat beschränkte sich in der Regel darauf, diese ganz unter der Verwaltung der Kirche stehenden Anstalten mit Privilegien auszurüsten.

Auf alle Weise suchten hervorragende Bischöfe die Gläubigen zum Eifer der Wohlthätigkeit anzuspornen. Bei den früheren einfachen Verhältnissen hatte die Hauptquelle in den kirchlichen Oblationen bestanden. Aber diese kommen jetzt gegenüber den sonstigen Mitteln der Kirche immer weniger in Betracht. Dazu kommt, dass das nunmehrige Massenchristenthum sich bald lässig im Besuch der Kirche und des Abendmahls zeigt; selbst ein so gefeierter Redner wie Chrysostomus hat darüber zu klagen. Er vergleicht einmal die Christen mit den Juden, die nur dreimal jährlich zum Tempel kamen; häufig rügt er auch das Verlassen der Kirche nach der Predigt, also vor dem Abendmahl. Nur an den hohen Festen, den Märtyrertagen und zum Gedächtniss der Verstorbenen werden noch reichlich Oblationen gebracht. Sie verlieren etwa seit 500 überhaupt die besondere Bestimmung für die Armen und werden zu Emolumenten für den Bischof und den die Messe lesenden Priester [1]). Dagegen fliessen nun die reichlichen Quellen aus Geschenken, Stiftungen und Vermächtnissen für die Kirche. Mit den Kaisern wetteifern hierin die Privaten. Abgesehen von den anderen Geldquellen der Kirche (s. o.) wird besonders das durch Constantin verliehene Recht, Testamentsstiftungen zu empfangen, von der allergrössten Bedeutung für die Kirche. Und hier ist es gerade der Gesichtspunkt der religiösen Verdienstlichkeit der Almosen, auf welchem das entscheidende Gewicht liegt. Edle Bischöfe, wie Chrysostomus, Augustin, protestiren nun zwar gegen den Missverstand, als ob die Gabe ohne die Gesinnung den Lohn erwerbe, Augustin auch gegen solche Zuwendungen von Erbschaften an die Kirche, welche die bedürftigen Verwandten berauben. Aber im Grossen und Ganzen wird doch auf alle Weise die Bereitwilligkeit, der Kirche Güter zu

[1]) S. Uhlhorn a. a. O. S. 247.

vererben, genährt und angestachelt. Von den Geistlichen, Jungfrauen, Mönchen, Nonnen wird Schenkung des Vermögens oder wenigstens Vererbung an die Kirche erwartet. Alle grossen Bischöfe der Zeit gehen mit diesem Beispiel voran und bieten überdies den würdigen Anblick von Männern, welche, während sie über die grossen Reichthümer der Kirche zum Besten der Armen verfügen, selbst ganz schlicht, einfach und bedürfnisslos leben, wenn auch bereits Ammianus Marcellinus Andere kennen gelernt hat, welche es an Pomp und Luxus mit den Reichsten aufnehmen. Aber es wird nun auch an Alle die Mahnung gerichtet, die Kirche und die Armen in ihren Testamenten zu bedenken, und das Motiv der geistlichen Lohnsucht wird hier ungescheut angewendet, am stärksten vielleicht von Salvian (S. 485). Wer wenig gute Werke gethan hat, sagt er, hat um so nöthiger, wenigstens in der Todesstunde das Versäumte nachzuholen um des himmlischen Lohnes willen; wer schon gute Werke gethan hat, soll auch dies thun, denn im Guten thut man nie genug; aber selbst wer bis an's Ende Böses gethan hat, soll doch wenigstens zuletzt noch sein Heil versuchen durch Weggeben alles seines Gutes. Rücksicht auf Kinder und Verwandte will er nicht gelten lassen; man muss sich selbst zuerst lieben, indem man für sein Seelenheil sorgt. Was hat ein Reicher davon, wenn er seine Söhne reich macht, sich selbst aber in die Hölle stürzt? Er tadelt es, wenn ein Wohlhabender Kinder adoptirt, um ihnen sein Vermögen zu hinterlassen. Besser, dass die Kinder in diesem Leben arm sind, als die Eltern in jenem. Die häufig geübten Vermächtnisse an die Kirche und die Armen hatten übrigens einen gewissen Vorgang in der altrömischen Sitte, der Freunde oder verdienter Männer, namentlich aber auch des Kaisers in seinem Testament zu gedenken, bekamen aber jetzt doch eine wesentlich andere Färbung.

Aber auch abgesehen von den Vermächtnissen wird das Almosengeben aller Art von allen hervorragenden Kirchenlehrern unablässig und dringend eingeschärft und, wenn auch unter gewissen Cautelen, unbedenklich als ein Mittel hingestellt, bei Gott Sündenvergebung und Verdienst zu erlangen. Wohl schärft man ein (Augustin), dass Almosen ohne Lebensbesserung nicht helfen, aber die Art dieser wiederholten und dringenden Einschärfung der Almosenpflicht kann doch nicht abgehen, ohne das fleischliche Vertrauen Vieler auf diese Leistungen zu bestärken. Ambrosius nennt das Almosengeben gewissermassen ein zweites Bad der Seele (neben der Taufe). Bei schweren sogenannten Todsünden, welche von der Kirche scheiden, helfen allerdings die Almosen nicht, sondern nur die Kirchenbusse.

Aber bei den für diese erforderlichen Satisfactionen spielten doch auch wieder die Almosen eine grosse Rolle. Nach Gregor d. Gr. erlässt Gott dem Bussfertigen zwar die Schuld, aber nicht die Strafe, diese muss der Mensch leiden und eben hierfür muss er sich die Genugthuung als Strafe auflegen. Wer Unerlaubtes gethan, muss sich zur Genugthuung des Erlaubten enthalten, sei es in Fasten oder in Almosenspenden. Für die Empfehlung der Wohlthätigkeit wird nun insbesondere noch die Vorstellung mächtig, dass die sündentilgende Macht der Almosen auch ins Jenseits reicht. Und hier verknüpft sich die Wohlthätigkeitsübung mit der Sitte für die Verstorbenen zu opfern. Schon Augustin sagt: „Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Verstorbenen durch die Gebete der Kirche, durch das heilbringende Opfer und durch Almosen, welche man für ihre Seele darbringt, unterstützt werden, dass der Herr mit ihnen barmherziger handelt, als ihre Sünden verdient haben“ (Enchir. ad. Laur. 26, 110). Nicht allen freilich hilft das; manche bedürfen es nicht — hier ist es ein Opfer der Danksagung —, andere waren nicht ganz böse — hier ist es ein Opfer der Sühne —, noch andere waren ganz böse, — da ist es wenigstens eine Tröstung für die Hinterbliebenen und vielleicht doch noch eine Erleichterung der Verdammniss. Hier hängt also die Wohlthätigkeitsübung mit den kirchlichen Leistungen für die Verstorbenen zusammen und erhält ihren besonderen Nachdruck durch die aufkommende Lehre vom Fegfeuer, wie sie nach früheren Anfängen besonders Gregor d. Gr. ausbildet. Holz, Heu und Stoppeln (1 Cor 3, 11 f.) sind nach ihm die geringeren leichten Sünden, welche durchs Feuer verzehrt werden müssen; sie belasten die Seele und bringen sie eben ins Reinigungsfeuer, vorausgesetzt nämlich, dass der Mensch durch gute Werke diese Reinigung verdient hat. In diesem Zustand nützen ihr die Opfer und guten Werke, die auf Erden für sie geschehen. Werke der Barmherzigkeit sind es nun aber auch, welche, wie oben bemerkt, die täglichen kleinen Sünden tilgen, die der Mensch sonst im Fegefeuer büssen müsste. Nun kann aber der Mensch nicht wissen, ob er das erforderliche Mass der guten Werke schon erfüllt hat, kann also nie seines Heils ganz sicher sein. Darum mag er so viel Almosen geben, wie nur möglich. In alledem vollendet sich der starke Zug von Werkgerechtigkeit, der in der Kirche bereits mächtig geworden ist, und damit zugleich die Beurtheilung der Barmherzigkeitswerke weniger nach dem Mass des inneren Liebesdrangs, als nach der Leistung des Verzichts auf die Güter dieser Welt. So gilt als sittliche Pflicht gegenüber den Besitzthümern vorzugs-

weise die Entäusserung von denselben, und es blickt dabei wieder jener Gedanke hindurch, dass eigentlich alles Privateigenthum vom Uebel ist.

3. Die Kirchenzucht.

Quellen: Greg. Nyss. Epist. ad Letojum (opp. 2, 114). Basil. Caesar. Epist. 53, 54, 55, 160 u. a. und die dem Basilius zugeschriebenen epistolae Canonicae (opp. 3, 268). Chrysost. de poenitentia hom. IX. (Mgr 49, 343). Augustin sermo 351, 352 (Ml 39, 1535). Leo I. Epist. ad episc. Campan. 168 (Ml 54 p. 1199). Socr. h. e. 5, 19. Soz. 7, 16. Das dem Johannes Jejunator zugeschriebene Pönitentialbuch und sein sermo de confessione et poenitentia (Mgr 88 p. 1889). — Literatur s. p. 270 und Kober, Der Kirchenbann. 1857. O. F. Cambier, Diss. de divina institutione confessionis sacram. Lovan. 1884. Loening a. a. O. I 262 ff.

Die kirchliche Disciplin hat ursprünglich den Zweck gehabt, alle öffentlichen Aergernisse aus der Kirche zu entfernen, dann aber den Urheber solcher durch die der Kirche zu leistende Genugthuung mit derselben zu versöhnen (S. 270 ff.). So richtet sich auch jetzt die durch den Bischof geübte kirchliche Disciplinargewalt in der Verhängung des Bannes (Excommunatio) gegen offenkundige Sünden. Der Bann ist Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft und durch ihn soll jede religiöse Gemeinschaft mit dem Sünder abgebrochen werden. Die Geistlichen, namentlich die höheren, dürfen in keinem Verkehr mit dem Gebannten stehen, widrigenfalls sie selbst dem Bann verfallen (Conc. Ant. von 341. Can 2). Weiterhin wird versucht, das Verbot jedes Verkehrs im bürgerlichen Leben auch auf Laien auszudehnen. Wegen geringerer kirchlicher Vergehen beginnt man die Ausschliessung vom heiligen Abendmahl und dem allgemeinen Kirchengebet (den sogenannten kleinen Bann, ἀφορισμός im Unterschied von der Abtrennung, der ἀποκοπή) anzuwenden, und zwar im Wesentlichen nach dem Ermessen des Bischofs. Der Ausgeschlossene bedarf nun zur Versöhnung mit der Kirche der Uebernahme der Bussübungen, wofür jene Bussstadien (S. 277) in Anwendung kommen. Nun hatte in der alten Kirche die Notorietät derjenigen Sünden, welche die Ausschliessung zur Folge haben mussten, das kirchliche Verfahren gegen sie in vielen Fällen leicht gemacht, obgleich auch damals gewiss viele Sünden, welche nach den kirchlichen Grundsätzen die Gemeinschaft verwirken sollten, thatsächlich verborgen und ungeahndet blieben (vgl. Tertull. de poenit. 10). In der neuen Weltkirche mit ihren mehr und mehr die ganze Bevölkernng umfassenden Grenzen, stiess die Durchführung auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Bann wird zwar häufig angewendet in kirchlichen Streitigkeiten, bei Vergewaltigungen aller Art und bei

offenen Verletzungen oder Aergernissen. Sonst aber hatte die Kirche, wo nicht etwa freiwilliges Bekenntniss der Sünde eintrat, kein anderes Mittel, worauf sie sich für ihr richterliches Verfahren stützen konnte, als entweder die geschehene Verurtheilung durch ein weltliches Gericht wegen Verbrechen und grober Sünden, oder Anklage durch Zeugen vor dem geistlichen Gericht des Bischofs. Augustin (serm. 351) ermahnt die Christen, die sich einer Uebertretung, auf welcher Excommunication (oder Ausschliessung vom Abendmahl) stand, bewusst waren, die heilsame, wenn auch schmerzliche Busse zu suchen, und sich davon nicht durch die Wahrnehmung abhalten zu lassen, dass viele solcher Sünden Schuldige doch zum Sacrament des Altars gehen: „viele bessern sich wie Petrus, viele werden geduldet, wie Judas, viele bleiben unbekannt, bis der Herr kommt“. Die Meisten wollen andere nicht anklagen, weil sie sich mit ihrem Beispiel selbst zu entschuldigen wünschen. Viele gute Christen schweigen und tragen Anderer Sünden, die ihnen wohl bewusst sind, weil sie kein Beweismittel haben und, was sie wissen, nicht vor dem kirchlichen Richter erhärten können.

Es gilt nun zwar als Pflicht der Gläubigen, eine solche der kirchlichen Censur bedürftige Sünde zur Anzeige zu bringen, damit gegen sie eingeschritten werde; aber Augustin und Andere zeigen, wie wenig das geschehen mochte. Anderseits suchten auch viele geheimer Sünden sich Bewusste die Berathung der Geistlichen, um sich nach ihren Anweisungen den kirchlichen Bussübungen zu unterziehen. Unter diesen Umständen wird der ursprüngliche Gesichtspunkt, Bewahrung der Gemeinde vor offenkundigem Aergerniss, immer mehr zurückgedrängt durch den pädagogischen Gesichtspunkt der Besserung kirchlicher Glieder durch Bestrafung der Uebertretungen kirchlicher Gebote. Die Kirchenbusse wird ein heilsamer medizinischer Act. Ebendeshalb aber tritt das Bedürfniss hervor, für die verschiedenen einzelnen Fälle ein abgestuftes Mass kirchlicher Strafe festzusetzen, nämlich Ausschliessung vom heiligen Abendmahl und Versetzung für kürzere oder längere Zeit in eine der verschiedenen Büsserklassen, endlich aber völlige Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft für eine bestimmte Reihe von Jahren oder aber auch bis zu einer tödtlichen Krankheit. In der Abschätzung stehen die Gott direct verletzenden Sünden obenan: Verleugnung Christi, Abfall von Glauben und Christenthum, Zaubereisünden u. dgl. und grundstürzende Ketzerei; weiter aber Ehebruch und Hurerei, Mord, Todtschlag, Diebstahl. Mit dem beherrschenden Gesichtspunkt der pädagogischen Einwirkung wächst aber das Be-

dürfniss nach vermehrten casuistischen Bestimmungen, theils zur Berücksichtigung der verschiedenen Grade der betreffenden Verschuldungen, theils zur Heranziehung auch solcher, für welche die frühere Kirche keine Genugthuung gefordert hatte [1]. Naturgemäss blieb den einzelnen Bischöfen die Entscheidung in vielen Fällen anheimgestellt. Auf der einen Seite entzogen sich nun fortgesetzt viele Einzelne der kirchlichen Wahrnehmung, da sie sich nicht durch die kirchliche Strafe blossgestellt sehen wollten, auf der andern Seite nahm man auch wohl die eigentliche kirchliche Strafe (besonders zeitweise Ausschliessung vom Abendmahl) ruhig als eine Formalität hin, die man sich gefallen, aber nicht weiter genieren liess, und vermied es, durch Uebernahme der Bussen die Aufhebung der Sünde zu suchen. „Wir versprechen zwar Busse mit Worten, aber die That zeigt keine Anstrengung, wir leben völlig so, wie vor begangener Sünde, ebenso lustig, unbesonnen und üppig. Von den Mysterien lassen wir uns ausschliessen, ohne uns um die Wiedererlangung des Zutritts zu bemühen, als wenn das Kleinigkeiten wären" (Greg. Nyss.). Diese Betrachtungsweise von Seiten weltlicher Christen wurde durch Manches in der kirchlichen Gesetzgebung gefördert, so wenn die zweite oder mehrmalige Verheirathung — also ein bürgerlich völlig legales Verhältniss — nach kirchlichem Gesichtspunkt eine einjährige, bei trigamis eine zwei- bis fünfjährige Busszeit nach sich zog. Neigte man doch auch dazu, wenn dies auch schwerlich durchgeführt worden ist, die Soldaten, weil ihre Hände möglicher Weise mit Blut befleckt sind, drei Jahre lang vom heiligen Abendmahl auszuschliessen.

In dem erwähnten Verfahren handelt es sich überall um offenkundige oder durch Anklage oder Selbstanklage zu kirchlicher Cognition gelangte Versündigungen und um ein öffentliches Verfahren der Kirche dagegen. Aber indem an die Stelle des ursprünglichen Gesichtspunkts der der kirchlichen Pädagogie tritt, beginnen wichtige Umwandlungen sich zu zeigen. 1) Der alte Grundsatz, dass nur eine Busse gestattet sei, d. h. dass nach schwerem Sündenfalle nur einmal auf Grund der öffentlichen Busse Reconciliation stattfinden dürfe, lässt sich unter den neuen Verhältnissen nicht consequent festhalten, wie denselben zu durchbrechen vielleicht schon in den schweren Kämpfen seit Anfang des dritten Jahrhunderts versucht worden ist.

[1] So findet es z. B. Gregor v. Nyssa bedauerlich, dass es an kirchlichen Strafbestimmungen gegen die Habsucht fehle, und möchte namentlich gegen den Wucher, d. h. das Zinsnehmen überhaupt und gegen jede Erwerbung durch irgend eine Gewalt, welche sich unter dem Schein eines Vertrags verstecke, vorgegangen wissen, bescheidet sich aber, da er nicht genug Ansehen habe, um derartige Gesetze aufzustellen.

Der altkirchliche Grundsatz wird zwar noch von Ambrosius und Augustin festgehalten, aber schon die immer wachsende Zahl der Hauptsünden, für welche Reconciliation erforderlich ist, und ebenso die Abstufung der kirchlichen Strafen nach dem verschiedenen Masse der Vergehungen drängte allmählich dazu, eine wiederholte Anwendung der kirchlichen Disciplin auch bei demselben Individuum für zulässig zu halten [1]). Diese der Natur der Sache nach naheliegende Wendung scheint in der griechischen Kirche schon im vierten Jahrhundert durchgedrungen zu sein, wie es in der Mitte des 5. Jahrhunderts Sozomenos (7, 16) bereits unbefangen voraussetzt. Auf diese Wendung scheint auch der gegen Chrysostomus erhobene Vorwurf [2]) hinzuweisen, er habe die Leichtfertigkeit befördert durch die Worte: „Wenn du wieder sündigst, thue wieder Busse, und so oft du sündigst, komme zu mir und ich werde dich heilen“. 2) Damit berührt sich, dass die Oeffentlichkeit des Bussverfahrens, im ursprünglichen Wesen der Bussdisciplin nothwendig begründet, unter den veränderten Verhältnissen und Anschauungen als schädliche Härte erschien, welche geeignet sei, von der Busse abzuschrecken. Wir erfahren bei Gelegenheit eines besonderen Vorfalls in Constantinopel von der Existenz eines besonderen Busspriesters (πρεσβύτερος ἐπὶ μετανοίας), einer Einrichtung, welche Socrates (5, 19) als eine allgemeine, in der griechischen Kirche seit lange bestehende ansieht, und die er aus dem Kampf der Kirche gegen die Novatianer herleitet, d. h. aus der von der Kirche trotz des Widerspruchs der Novatianer anerkannten Berechtigung der Reconciliation der Gefallenen, Sozomenos aber aus dem Vorkommen wiederholter Sündenfälle, denen Verzeihung gewährt werden solle. Die Einsetzung eines besonderen Busspriesters scheint in der That ziemlich früh im 4. Jahrhundert aufgekommen zu sein; sie sollte wohl nicht bloss der Entlastung der Bischöfe in grossen Gemeinden dienen, sondern in dem nunmehr christlich gewordenen Staat, wo das Bekanntwerden schwerer Versündigungen unter Umständen selbst bürgerliche Nachtheile zur Folge haben konnte, den Schuldbewussten die Möglichkeit eröffnen, vor dem dazu bestimmten verschwiegenen Priester in nicht öffentlicher Weise zu bekennen, sich in der Stille von ihm die erforderlichen Satisfactionen auflegen zu lassen, um von ihm mit der Kirche wieder versöhnt zu werden. Dabei handelte es sich nicht etwa um eine allgemeine Pflicht der Gläubigen zur Privatbeichte ihrer Sünden überhaupt vor dem Busspriester,

[1]) S. Steitz a. a. O. S. 109 Anm.
[2]) Synodus ad Querc. s. Phot. Bibl. cod. 59 ed. Bekk. p. 19 a.

sondern um die Behandlung solcher Sünden, welche nach den kirchlichen Kanones die Gemeinschaft der Kirche verwirkten und Reconciliation erforderten [1]). In Constantinopel hatte nun eine vornehme Frau dem Presbyter ihre Sünden gebeichtet und dabei auch entdeckt, dass sie von einem Diakon der Kirche selbst verführt worden sei. In Folge dessen wurde der Diakon abgesetzt, und der Fall erregte grosses Aufsehen und Aergerniss. Da hat ein Presbyter Eudemon dem Bischof Nektarius (S. 421) den Rath gegeben, die Stellung des Busspriesters ganz aufzuheben, und dem Gewissen jedes Einzelnen die Theilnahme an den Mysterien zu überlassen, damit die Kirche von übler Nachrede verschont bleibe. Dies geschah, und Socrates, welcher den Fall von jenem Presbyter Eudemon selbst erfahren hatte, drückte diesem sein Bedenken aus über die üblen Folgen, nämlich die Beförderung des Leichtsinns und Abnahme des kirchlichen Ernstes. In der That scheint diese Massregel des Nektarius in weiten Kreisen Nachahmung gefunden und zu allmählicher Auflösung der Bussdisciplin geführt zu haben.

Natürlich wurden die Gläubigen dadurch noch nicht verhindert, im Falle des bösen Gewissens um Busse sich an den Bischof zu wenden, und der Bischof begab sich damit nicht des Rechts, öffentliche Uebertreter von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen, bis sie sich zu öffentlicher Busse verstanden. Aber für die Laien fiel die Nöthigung weg, bei geheimen Sünden zu bekennen und öffentlich Busse zu thun; es war nun in das eigene Gewissen derselben gestellt, ob sie sich dem unterziehen wollten. Aus diesen Bewegungen fällt Licht auch auf die Aeusserungen des Chrysostomus. Er hat zwar (de sacerdotio 3, 5) die Macht des Priesterthums, die göttlichen Heilsgaben den Menschen zu vermitteln, in der stärksten Weise rhetorisch herausgestrichen, weil in seiner Hand die kirchlichen Sacramente seien, und hat dabei auch der priesterlichen Macht Sünde nachzulassen gedacht, aber durchaus nicht in dem Sinn, als wenn jede Sündenvergebung an die Beichte vor dem Priester gebunden wäre. Indem er (s. Steitz, S. 88) das Heilsame der Selbstverurtheilung des Sünders durch Busse und durch Bekenntniss vor Gott nachdrücklich betont, rühmt er es, dass Gott nicht allein uns die Sünde vergebe, sondern dass er sie auch nicht enthülle und offenbar mache, noch uns nöthige, mitten auf den Schauplatz zu treten und viele Zeugen um uns herum zu versammeln; sondern ihm allein befehle er unsere Sünde zu offenbaren, damit er unser Geschwür heile und uns von der Pein befreie.

Im Abendland zeigt sich bei Siricius v. Rom [2]) eine Spur von Abschwächung des alten Grundsatzes von der nur einmaligen Busse, wenn er bei Rückfall wenigstens die Erlaubniss dem heiligen Opfer der Eucharistie beizuwohnen, und die des Genusses des heil.

[1]) Auf das gleiche Bedürfniss führt der 34. Kanon des Basilius, wonach das dem Priester gethane Bekenntniss einer Ehebrecherin geheim gehalten werden soll, und sie eben deshalb die ganze Zeit der Busse in der Klasse der Consistentes zubringen soll.

[2]) Ep. 1 ad Himerium c. 5, Coust. p. 628.

Abendmahls wenigstens in der Todesstunde zugesteht. Was aber den zweiten Punkt, die Oeffentlichkeit des Bussverfahrens betrifft, so gibt die nordafrikanische Kirche die ersten Beispiele von Privatbusse und Reconciliation [1]) und die Ausführungen Augustin's treten ebenfalls dafür ein. Auch die Bestellung von wöchentlich fungirenden Tauf- und Busspriestern an verschiedenen römischen Kirchen durch Papst Simplicius (468—483) kann mit dem Aufkommen privater Busse und Reconciliation zusammenhängen. (Lib. pontif. ed. Duch. p. 249).

Augustin unterscheidet in seinem Unterricht an die Katechumenen [2]), abgesehen von der Vergebung der Sünden des vergangenen Lebens durch die Taufe, die tägliche Busse der Gläubigen, welche durchs Gebet (5. Bitte des Vaterunsers) Vergebung der leichteren Sünden erlangt, ohne welche wir nicht sein können, und die öffentliche Busse für jene schwereren Sünden, welche Trennung vom Leibe Christi mit sich führen. Dabei ist an die Thatsünden des Dekalogs gedacht (Sünden gegen Gott, Abfall, Abgötterei, Ketzerei, Magie und Thatsünden gegen den Nächsten); dabei wird eine strengere und eine mildere Auffassung bemerkbar, immer aber hat man einen viel engeren Kreis von Thatsünden im Auge, als bei der späteren katholischen Anschauung von den Todsünden. Hass und Feindschaft kommen nur in Betracht, sofern sie in öffentlicher Zwietracht und in Aergernissen heraustreten (Conc. Arelat. II., 452. Can. 50). Nach Augustin entspricht nun die Busse vor der Taufe dem Stande der Katechumenen, die tägliche Gebetsbusse dem der Gläubigen, die schwere Busse dem Stande der Gefallenen. Nur bei dieser, wie bei der der Katechumenen, tritt das freiwillige offene Bekennen ein, wozu aufgefordert wird, bei der zweiten handelt es sich lediglich um das, was zwischen der gläubigen Seele und ihrem Gott vor sich geht. Augustin z. B. mahnt nun diejenigen zur Uebernahme der kirchlichen Busse, welche sich eines ausserehelichen Umgangs neben ihren Frauen bewusst sind; hier soll sich Niemand mit der stillen Busse vor Gott beruhigen; er beklagt aber auch, dass die Laster so offen in Schwang gekommen, dass die Kirche um ihretwillen weder den Laien zu excommuniciren, noch den Kleriker zu degradiren wage [3]). In den von Augustin ins Auge gefassten Verhältnissen zeigen sich die Anfänge der Unterscheidung eines privaten Verfahrens von dem an und für sich öffentlichen der kirchlichen Busse. Der Grad der Oeffentlichkeit der Kirchenbusse soll sich nach dem Grade der Oeffentlichkeit des Verbrechens und nach dem Grade des Aergernisses richten, welches dadurch gegeben worden. Der Grundsatz: Corripienda secretius, quae peccantur secretius (Augustin) legte sich den Bischöfen nahe. Im Geheimen soll gerügt und zur Rede gestellt werden, damit nicht Menschen, welche der öffentlichen Rüge unterworfen werden, dadurch verrathen werden. Es könnte

---

[1]) Syn. Hipp. von 390 can. 30 = Carthag. IV von 397 can. 32.

[2]) De symbolo ad Catech. sermo 1, 15 f.

[3]) Hierbei tritt der ursprüngliche Gesichtspunkt der Kirchenbusse, nämlich Sühnung des Aergernisses, in dem Umstand hervor, dass dem Kleriker nicht zugestanden wird: poenitentiam agere, weil nicht zweimal gesühnt werden soll, weshalb die Degradation des Klerikers der Excommunication des Laien entspricht. S. Siric. epist. I, 14.

z. B. daraus ein Feind Veranlassung nehmen, einen Menschen gerichtlich zu verfolgen. Augustin redete z. B. von Männern, welche im Geheimen einen Ehebruch begangen haben und desshalb bisweilen von ihren Weibern dem Klerus angezeigt werden (sei es aus Eifersucht, sei es aus Sorge für ihr Seelenheil, Augustin Sermo 82, 7, 11). Augustin ermahnt den, welcher im Geheimen schwere Sünde begangen, sich durch die Vorsteher das Mass der Genugthuung auflegen zu lassen, wenn aber seine Sünde Anderen zu grossem Aergerniss gereicht hat, soll er sich nicht weigern, auf Verlangen des Bischofs und zum Frommen der Kirche vor Vielen oder auch vor der versammelten Gemeinde Busse zu thun und öffentliches Bekenntniss. Zu Leo's Zeit wollten süditalische Bischöfe bei der öffentlichen Bussübung die Gefallenen nöthigen, ein vollständiges Bekenntniss ihrer einzelnen Sünden öffentlich zu verlesen, was nie allgemeine Praxis bis dahin gewesen war; nur in der der Excommunication vorausgehenden Untersuchung kamen die Sünden detaillirt zur Sprache. Leo erklärte sich dagegen, weil es genüge, wenn die Uebertretungen dem Bischof allein in geheimer Beichte aufgedeckt würden, damit nicht viele durch jenes Verlangen von den Heilmitteln der Busse zurückgehalten würden, sei es aus Schamgefühl oder aus Furcht etwa vor gerichtlicher Verfolgung. Es genüge, wenn das Bekenntniss erst Gott, dann auch dem Bischof abgelegt werde, der für die Sünden der Büssenden als Fürbitter eintrete. In dieser Entscheidung Leo's liegt nicht die Forderung der späteren römischen Ohrenbeichte, sondern nur eine Anweisung, wie freiwillig dem Bischof gebeichtete Sünden behandelt werden sollen. Allerdings aber tritt hier bereits ziemlich stark betont der Gedanke vor, dass die Erlangung göttlicher Vergebung für schwere Sünden nur durch die Fürbitte des Bischofs geschehen könne.

Endlich hängt mit diesen Veränderungen auch das allmähliche Zurücktreten der äusserlichen Behandlung der Pönitenten im Gottesdienst zusammen. Die Entlassung der Pönitenten beim Beginn der missa fidelium erwähnt noch die Syn. von Epaon (517) in Burgund, can. 29, aber später wird ihrer nicht mehr gedacht.

4. Einfluss der Kirche auf die Sittlichkeit und die Sitten der römischen Gesellschaft.

Literatur: A. Neander, Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des christl. Lebens. 3. Aufl. 1, 139. 2, 1—116. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu. Bd. 3. Gieseler, K. G. I, 2, 303 ff. Uhlhorn, die christl. Liebesthätigkeit d. a. K. S. 213 ff. W. E. Hartpole Lecky, Hist. of European Morals from August to Charlemagne 2 Bde. 3. Aufl. 1877. Bestmann s. S. 296.

Die christliche Kirche hat mit der Transcendenz ihres Glaubens einer untergehenden Welt Trost und Hoffnung geben, mit ihrer asketischen Richtung in einer Zeit der socialen Zersetzung, Selbstsucht und sittlichen Auflösung einzelne heroische und von unerschöpflichem Liebesdrang bewegte Persönlichkeiten hervorbringen können, welche die Leiden der Zeit linderten, aber die alte Gesellschaft hat sie nicht zu regeneriren vermocht, Impulse zu einer energischen weltlich-praktischen staatserhaltenden Thätigkeit konnten von

ihr und ihren weltfremden Idealen nicht ausgehen, ja sie hat dem öffentlichen Leben noch Kräfte entzogen. Wohl aber hat sie die idealen Kräfte aus der untergehenden in die neu aufkeimende Welt hinübergerettet. — Der Klerus, zu Macht und Ansehen gelangt, zeigt neben den erhebenden Gestalten voll freimüthiger Gesinnung und opfermuthiger ausdauernder Liebesthätigkeit viele handwerksmässige Vertreter, die seine Vortheile geniessen, nach Glanz und Reichthum haschen, oder unter dem asketischen Heiligenschein dem Spiele der niedrigsten Leidenschaften und ordinärer Gesinnung freien Lauf lassen, viele Beispiele von Gesinnungslosigkeit auf der einen, leidenschaftlicher Gehässigkeit auf der anderen Seite.

Entsprechend den hervorstechenden Seiten der altchristlichen ethischen Anschauungen macht sich in dem sittlichen Gesammtbewusstsein der Zeit und demzufolge auch in der Gesetzgebung ein Wachsen der humanen Gesichtspunkte geltend, in der Fürsorge für die Armen, Elenden und Nothleidenden, dem Schutze der Wittwen und Waisen, der Milderung des Looses der Sclaven und Gefangenen, endlich ein Eintreten für die Heiligkeit des Lebens in der Bekämpfung der Gladiatorenkämpfe, welche schon Constantin verboten hatte, in Rom aber erst Honorius beseitigte; ferner eine Schärfung des Urtheils über geschlechtliche Ausschweifungen und demzufolge gesetzliches Einschreiten zur Einschränkung der Kuppelei und gegen Jungfrauenraub; ein Vorgehen gegen unsittliche Schauspiele u. dgl.

In der Würdigung der Ehe konnte sich die Kirche, welche sich durch ihre übertriebene Hochschätzung der Virginität doch nicht verleiten liess, die grundlegende sittliche Bedeutung derselben zu verkennen, im Wesentlichen auf die Gesichtspunkte der römischen Gesetzgebung und ihre hohe Würdigung der ehelichen Lebensgemeinschaft stützen. Sie durchbrach aber die römischen Gesichtspunkte, indem sie an den Mann dieselbe Anforderung der Keuschheit und Treue stellte, wie an die Frau, und darin die dem Christenthum entsprechende sittliche Ebenbürtigkeit des Weibes zum Ausdruck brachte. Ferner betonte sie die Unauflöslichkeit der Ehe (es sei denn um Ehebruchs willen) und begann darüber hinausgehend sogar jede Wiederverheirathung eines geschiedenen Gatten, nicht bloss des schuldigen Theils, zu verbieten. Sie trat hier mit der Gesetzgebung, welche in der Kaiserzeit die Ehescheidung sehr erleichtert hatte, in entschiedenen Widerspruch, vermochte aber mit ihren Gesichtspunkten nur kirchlich disziplinarisch vorzugehen, denn von der staatlichen Gesetzgebung wurde auch jetzt die Freiheit der

Ehescheidung in viel geringerem Masse eingeschränkt, als den kirchlichen Anforderungen entsprach [1]). Hinsichtlich der Ehehindernisse wirkte die Rücksicht auf die mosaische Gesetzgebung ein und führte zu wachsenden Beschränkungen; so zum Verbot der Ehe mit der Schwester der ersten Frau und weiter der Ehe zwischen Geschwisterkindern und dergl., was Augustin noch gestattet hatte, Gregor der Grosse aber bereits verwirft. Hier folgt, besonders seit Justinian, auch die bürgerliche Gesetzgebung dem Zuge der Kirche. In bedenklicher Weise erweitert ferner die Kirche dieses Gebiet durch die Annahme der sogenannten cognatio spiritualis als Ehehinderniss. Ferner wendet sich die Kirche gegen sogenannte gemischte Ehen, indem sie den Christen das Eingehen der Ehe mit Heiden und Juden, ja selbst mit Häretikern mit wachsender Entschiedenheit verbietet, und auch hier folgt, was die Ehe zwischen Christen und Juden betrifft, die staatliche Gesetzgebung. Indessen ist die Kirche geneigt eine Ausnahme zu machen, wenn sich die Aussicht zeigt, dass durch die Schliessung einer Ehe der nichtchristliche oder heterodoxe Theil für die Kirche gewonnen werden kann.

Der bereits eingebürgerte Gebrauch der priesterlichen Segnung einer geschlossenen Ehe verändert nicht den bürgerlichen Charakter der Eheschliessung selbst (durch beiderseitigen Consens vor weltlichen Zeugen), gilt aber als kirchliches Erforderniss und nimmt die Entwicklung zu einer besonderen gottesdienstlichen Feier. Ein eigenes officium benedictionis findet sich im Sacramentarium Gelasianum, nicht aber in dem des Gregor. M. und dürfte ebenso wie die griechischen Officien (bei Goar) erst späterer Zeit angehören. — In sehr weitem Umfange hat die christlich gewordene römische Welt die herkömmlichen Hochzeitsgebräuche festgehalten, die symbolischen Gebräuche wie die Hochzeitsmahle und Epithalamien, wenn auch unter fortwährendem Protest ernster Christen gegen die weltliche Ueppigkeit und die schlüpfrigen Gesänge.

Wie hierin so hat auch hinsichtlich der Begräbnissgebräuche die Weltkirche seit Constantin noch viel unbedenklicher als die alte Märtyrerkirche sich an Herkömmliches angeschlossen. Indessen sie hat doch gegen die leidenschaftlichen Trauerbezeugungen mit ihren Klageweibern u. dergl. protestirt und mit der Vorstellung, dass die Berührung der Leichen verunreinige und der Anblick des Leichenzugs ein unglückbringender sei [2]), gebrochen, daher auch an die Stelle

---

[1]) Gieseler, I 2, 333.

[2]) Julian. Imp.: quod oculos hominum infaustis infestat adspectibus, C. Theod. IX, 17, 5.

der nächtlichen Begräbnisse feierliche Bestattung am hellen Tage gesetzt, und hat gerade die Leichenbegängnisse und die Gedächtnissfeiern für die Gestorbenen in besonderem Masse in den Bereich der gottesdienstlichen Feier gezogen.

Sechstes Capitel.

Der christliche Cultus.

1. Die Kunst im Dienste des Heiligthums.

Literatur: Die zahlreichen kunstgeschichtlichen Werke von C. Schnaase, F. Kugler, W. Lübke, R. Garucci (Storia dell'arte crist. nei primi otto secoli, 6 B.). Bes. W. Lübke, Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst. 1873. G. Dehio und G. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlandes m. Bilderatlas I, Stuttg. 1885. H. Otte, Hdb. d. kirchl. Kunstarchäol. 5. A. v. E. Wernicke. 2 Bde. 1883.

Mit der Zerstörung der Kirche von Nikomedien hatte die diokletianische Verfolgung begonnen. In Constantin wendet sich die kaiserliche Munificenz dem Kirchenbau zu. Er ermuntert denselben und weist zur Erneuerung, Erweiterung und zum Neubau reichliche Mittel an (Euseb. Vita Constantini 2, 46), insbesondere an den heiligen Stätten, wo die Auferstehungskirche, bei den Tricennalien Constantin's feierlich eingeweiht, und das Martyrium Salvatoris (die heilige Grabeskirche) sich erheben. Ebenso baut Helena die Kirche zu Bethlehem, auch in Mamreh erhebt sich eine Basilika. In Constantinopel (Apostelkirche), in Nikomedien, Antiochia entstehen glänzende Bauten.

Wie aber der Verfassungsbau der Kirche unter Einwirkung des römischen Geistes sich vollzieht, wie die Ausbildung des kirchlichen Dogma das Resultat einer Verschmelzung christlicher Ideen mit hellenischer Philosophie ist, und wie der christliche Cultus selbst sich unter Einfluss der antiken Mysterien-Ideen gestaltet, so erweist sich auch der christliche Kirchenbau als eine durch die Zwecke des christlichen Cultus bedingte und durch den Geist des Christenthums bestimmte Anwendung und Ausbildung vorhandener Kunstformen, und zwar auch im Anschluss an vorhandene lokale Eigenthümlichkeiten (Orient und Occident); ja man verschmäht auch nicht die Benutzung vorhandener heidnischer Bauten, auf deren Fundamenten und nach deren Anlage christliche sich erheben. Am Beginn der constantinischen Periode steht die vom Bischof Paulinus von Tyrus erbaute christliche Basilika (Euseb. hist. eccles. 10, 4) mit grossen Säulenhallen, von denen umgeben unter freiem Himmel der Brunnen, das Symbol heiliger Reinigung steht, von wo aus durch mehrere Hallen zum Heiligthum geschritten wird. Im Innern erheben sich,

dem Eingang gegenüber, der Thron und die Subsellien für Bischof und Klerus und der Altar, und Schranken grenzen diesen heiligen Raum ab gegen das Schiff.

Die Basilika, der gebräuchlichste Name für die christlichen Kirchen, ist nach dem vorherrschenden Typus ein Oblongum, das an der dem Eingang gegenüber liegenden Schmalseite einen halbrunden Ausbau (Apsis) hat. Der längliche Raum wird durch parallele Säulenreihen in drei (oder auch in fünf) Schiffe getheilt, wobei die Breite des Mittelschiffs der der Seitenschiffe zusammen genommen ungefähr entspricht. Die Säulen sind zum Theil durch Horizontalgebälk, meist aber durch Rundbogen mit einander verbunden, welche die mit rundbogigen Fenstern versehenen Seitenmauern des Mittelschiffs tragen, dessen Decke flaches Täfelwerk ist, wenn nicht der Dachstuhl ganz offen bleibt. Die niedrigeren Nebenschiffe sind, wo die Kirchen mitten von Häusern eingeschlossen waren, wie in Rom, ohne Fenster, sonst aber auch, wie in Ravenna, durch eigene Fenster erleuchtet. Sie lehnen sich zu beiden Seiten mit Pultdächern an das Mittelschiff unterhalb der oberen Fenster. Der Eingang, der Apsis gegenüber, geschieht durch eine schmale Vorhalle (Narthex), welche im Innern der Kirche selbst oder aussen an der Eingangsseite angebracht ist. Davor liegt ein Vorhof mit einem Brunnen. Eine Bereicherung erhält der Grundplan in dem bald auftretenden Querschiff unmittelbar vor dem Bogen der Apsis, und von dem Langschiff ebenfalls durch einen Bogen getrennt. Eine andere Bereicherung griechisch-orientalischen Ursprungs, aber auch im Abendland vorkommend, bilden die Emporen, welche dadurch entstehen, dass die Seitenschiffe doppelgeschossig sind (Galerien). Die Säulen sind vielfach aus zerstörten heidnischen Tempeln genommen; sie werden aber auch durch Pfeiler ersetzt, oder Säulen und Pfeiler wechseln (S. Clemente). Die Apsis bildet in der Regel einen besonderen Ausbau, aber anderwärts wird sie auch am Ende des Mittelschiffs in den rechtwinkligen Schluss des Gebäudekörpers nur eingeschoben; in Rom ist sie in der Regel fensterlos, in den arianischen Kirchen Nord-Italiens und in den byzantinischen hat sie meist Fenster.

Die im 4. Jahrhundert in Rom entstandene imposante Kirche von St. Peter war eine grosse fünfschiffige Basilika mit Querschiff und einem von Säulenhallen umgebenen Vorhof, ebenso die unter Valentinian II. entstandene Kirche S. Paolo fuori le mura, einer der grössten überdeckten Räume (1823 durch Brand zerstört und wieder gebaut). S. Clemente ist zwar ein Bau des 11. Jahrhunderts

(nach Zerstörung der alten Kirche durch Robert Guiscard 1084); erhalten ist nur die alte verschüttete und nun wieder ausgegrabene Unterkirche; aber sie gibt in der Einrichtung den alterthümlichen Typus wieder, indem man in das neue Gebäude viele bewegliche Gegenstände aus dem alten übertrug. In ihr ragen, wie auch sonst öfters, die Schranken (Cancelli), welche das Heiligthum von dem Volke trennen sollen, aus dem Altarhaus noch in das Schiff hinein, sie bilden die Plätze für die Sänger, die niedere Geistlichkeit, im Mittelschiff, und hangen zusammen mit den Ambonen (Vorlesepulten).

Basiliken hiessen alle grösseren mit Säulenhallen umgebenen Räume, wie die öffentlichen Gerichtshallen, welche zugleich dem Marktverkehr dienen sollten, basilicae forenses genannt wurden; aber auch in grösseren Privathäusern gab es solche Basiliken. Da die Einrichtung der forensischen Basiliken viele Vergleichspunkte zeigt mit der kirchlichen Basilika, sah man jene lange Zeit als das Muster an, nach denen die kirchliche Basilika gebildet sei. Neuerlich neigt man mehr dazu, die Vorbilder in der basilica domestica zu suchen, oder sie überhaupt aus der Anordnung des antiken Hauses in verschiedener Weise abzuleiten. Auf jeden Fall verfolgt Zestermann's Bekämpfung jener Ableitung aus der forensischen Basilika einseitige Gesichtspunkte, wenn sie die Formen der christlichen Basilika lediglich aus den inneren Bedürfnissen des christlichen Cultus ableiten will, ohne den naturgemässen Anschluss an vorhandene Bauformen zu berücksichtigen [1].

Neben der Form der Basilika aber gehen die Formen des Centralbaues (Rundbau oder Polygonalbau) her. Diese finden sich nicht nur für Baptisterien und Märtyrerkirchen (Cömeterienkirchen, Memoriae, gr. μαρτύριον), sondern in der griechischen Kirche versucht man sie auch für die Gemeindekirchen festzuhalten. Die Rundbauten und Hauptsäle der römischen Thermenanlagen und der Centralbau des antiken Grabmals bilden hier die Vorbilder. Das Mausoleum der Constantia (Schwester oder Tochter Constantin's), wahrscheinlich ursprünglich eine Taufkapelle, ausserhalb Roms an der Via Nomentana, ist ein solcher Rundbau. Innerhalb der Umfassungsmauer stehen in concentrischem Kreise 24 paarweise gekoppelte durch Rundbögen verbundene Säulen, auf denen sich die cylindrische, von 12 rundbogigen Fenstern durchbrochene und mit einer kugeligen

---

[1]) Die zahlreichen Monographien über die alte Basilika von Quast, Zestermann, Weingarten, Hübsch, Mothes, Messmer, J. P. Richter s. bei A. Brockhaus, in RE [2] II, 135 ff. und dazu G. Dehio a. a. O. Auch K. Lange, Haus und Halle, Lpz. 1885.

Kuppel überdeckte Mauer des Mittelbaues erhebt, welcher von dem in der Tonne gewölbten Umgang umgeben wird. Aber auch die Kirche S. Stefano Rotondo in Rom, erbaut unter Papst Simplicius, zeigt Rundform und Kuppelbau, ebenso S. Lorenzo in Mailand (4.—5. Jahrh.), falls dies ein christlicher Kirchenbau und nicht etwa ein altrömisches Werk ist. Die von Eusebius (Vita Constant. 3, 50) gerühmte Kirche von Antiochia, umgeben von weitläufigen Säulenhallen, hatte die Grundform eines Achtecks, an welches sich zahlreiche Kapellen anlehnten. Ueber der Grabhöhle Christi liess Constantin einen von 12 Säulen getragenen Kuppelbau errichten, welcher in Verbindung stand mit einer Basilika.

Als Athanasius in der Verbannung zu Trier lebte, versammelten sich die Gläubigen dort in Tempeln, in denen noch gebaut wurde (Apol. Opp. I 682). In Köln soll die einstige Michaeliskapelle (1389 abgebrannt und nach der Wiederherstellung im 16. Jahrhundert abgetragen) aus einem Tempel des Mars Gradivus umgewandelt sein. St. Gereon (ad aureos martyres, Greg. Turon.) und St. Severin (früher St. Cornelius und Cyprian) weisen in ihren Ursprüngen in die römische Zeit zurück. Der Mainzer Dom soll bei den Vandalenüberfällen (406) Tausenden von Menschen als Zufluchtsort gedient haben. In Regensburg, Lorch, Passau erhoben sich christliche Kirchen. Die Stürme der Völkerwanderung haben diese Kirchen zerstört. Doch rührt der älteste Theil des Doms zu Trier noch aus der Römerzeit her, und in der jetzigen evangelischen Kirche vermuthet man das von dem Rhetor Eumenius gerühmte constantinische Gerichtsgebäude.

Während nun an die Basilikenform des römischen Abendlands sich die Entwickelung des romanischen Stiles anschloss, ging aus dem Centralbau, der nun von zwei gleich langen Schiffen durchkreuzt wird, der byzantinische Stil hervor. Die Regierungszeit Justinian's I. (527—565) bildet die glänzende Epoche desselben, das berühmteste Muster die Sophieenkirche in Constantinopel [1]). In dieser, deren ursprüngliche Beschaffenheit durch den späteren Umbau zur Moschee verdeckt ist, ruht die mächtige 179′ hohe Kuppel auf 4 starken Pfeilern, östlich und westlich schliessen sich Halbkuppeln an, in welche wieder kleinere Halbkuppeln einschneiden, wodurch der mittlere Raum namhaft erweitert wird.

Die Anfänge dieser Kirche reichen bis auf Constantin zurück. Nach einem Brande (532) wurde sie durch Anthemius von Tralles und Isidor von Milet neu erbaut, und als (558) ein Erdbeben die Kuppel zerstört hatte, liess Justinian sie aus einem besonders leichten gebrannten Stein wiederherstellen. Jeder dieser Steine war mit der Inschrift gestempelt: „Gott ist mitten in ihr und sie wird nicht erschüttert werden; Gott wird sie schirmen von einem Morgen zum andern“. Nach jeder zwölften Schicht sprach man öffentliche Gebete für ihre

---

[1]) S. Procopius Caesariensis, De aedificiis Justiniani libri VI und Paulus Silentiarius, Descriptio S. Sophiae. rec. Imm. Bekker 1837. (Mit Commentaren von Ducange und Bandurini.) Deutsch von Kortüm, 1854.

Festigkeit (während der Mörtel abtrocknete), und in je einen Stein jeder zwölften Schicht schloss man Reliquienpartikeln ein.

Eine gewisse Incongruenz entstand dadurch, dass die Kuppel künstlerisch als der Höhepunkt des Bauwerks erschien, die kirchlichen Bedürfnisse aber dazu führten, den Schwerpunkt des Cultus in die an der Westseite angefügten Apsis zu verlegen und den Eingang ihr gegenüber an der Ostseite, das Schiff also nach dem Typus der Basilika zu gestalten.

Neben Rom und Byzanz tritt dann eigenthümlich Ravenna hervor. Als Residenz des Kaisers Honorius und seiner Schwester Galla Placidia (bis 450), dann wieder als Sitz des Ostgoten Theoderich (seit 493), wurde Ravenna wie mit einem Palast, so mit zahlreichen kirchlichen Bauten geschmückt. Römisches und Byzantinisches treten hier in enge Berührung. Hier entstanden die Basiliken S. Apollinare nuovo (Zeit Theoderich's) und S. Apollinare in Classe (Hafenstadt von Ravenna). Letztere wurde durch Julius Argentarius (534—549) von der katholischen Geistlichkeit ohne Zuthun der Ostgoten erbaut. Die äussere Mauerfläche ist hier durch Flachbogen und Backsteingesimse belebt, der Altarraum mehrere Stufen über das Mittelschiff erhöht. Die Kirche S. Vitale von demselben Argentarius zeigt eine achtseitige Mittelkuppel auf 8 durch Halbkreisbogen verbundenen Pfeilern ruhend und von 7 Halbkuppeln umgeben, während auf der achten Seite die Tribuna heraustritt, die in eine niedrigere Apsis ausgeht.

Neben der Baukunst traten nun auch die anderen bildenden Künste, Plastik und besonders Malerei, öffentlich in den Dienst der Kirche. Sie traten sozusagen aus den Katakomben und aus den Privaträumen in die Kirchen ein. Die Plastik erlangte überhaupt erst jetzt seit Constantin's Zeit eine häufigere Anwendung und zwar ganz vornehmlich als Reliefbildnerei an den Sarkophagen, ausserdem auch an kirchlichen Geräthen und Schmuckgegenständen in Elfenbein, Silber und Gold. Die Sarkophage wurden zum Theil noch in den unterirdischen Cömeterien aufgestellt, denn die Katakomben wurden ja bis gegen Mitte des 5. Jahrhunderts noch als Begräbnissstätten benutzt, zum Theil aber auch in oberirdischen Grabanlagen und in den Kirchen selbst. Es entwickelte sich hier eine verhältnissmässig reiche plastische Technik. Die Reliefs wurden an den Seitenwänden der Sarkophage oft in zwei Reihen übereinander und so angebracht, dass die einzelnen Gruppen von Bildwerken durch Säulen oder Bäume von einander abgetheilt wurden. Sie zeigen biblische Scenen, Christus und die Apostel, sehr häufig die Auferweckung des Lazarus, Moses Wasser aus dem Felsen schlagend, Daniel in der Löwengrube u. dgl. mehr. Zu den ältesten uns bekannten christlichen Sarkophagen gehört der des Präfekten Junius Bassus († 359) in den vatikanischen Grotten unter der Peterskirche. Wie in Italien finden sich solche auch in Süd-Gallien, besonders

schöne in Arles, andere in Trier (5. Jahrhundert), so jener mit einer Reliefdarstellung der Arche Noah's. Eine eigene Richtung scheint auch hierin Ravenna zu vertreten, wo der biblische Bilderkreis, namentlich personenreichere Gruppen verhältnissmässig zurücktreten, und die Figuren, wie z. B. Christi und der Apostel, isolirter erscheinen, dafür aber decorative Ornamentik das Uebergewicht erlangt: Weinstock, Monogramm Christi, Kreuz, Vögel (Tauben und Pfauen), Cantharus. Seit Mitte des 5. Jahrhunderts verkümmert allerdings die plastische Technik zusehends und wird roher, doch dauern gute Schulen in Ravenna und besonders Süd-Gallien bis ins 6. Jahrhundert. Sehr wenig hat sich, den geringen Resten nach zu urtheilen, die christliche Plastik auf Statuen geworfen. Die bekannte Hippolytusstatue (S. 210), einige Statuen des Hirten mit dem Lamm auf der Schulter, darunter besonders die Marmorstatue im Lateran-Museum (V. Schultze, p. 183) und die bekannte Erzstatue des Petrus in der Peterskirche (sitzend dargestellt), das sind die bekannten dürftigen Reste. Und dazu wird noch der christliche Ursprung, wie jener Hirtenstatue, so der Petrusstatue, in der man eine heidnische Jupiterstatue finden will, in Zweifel gezogen. Dagegen beginnt nun die Malerei eine viel grössere Wichtigkeit zu erlangen. In die christlichen Basiliken zog jetzt mit allem dem Cultus sonst dienenden Schmucke, den heiligen Geräthen, Gewändern, goldenen Kreuzen und Leuchtern, auch bunten Teppichen etc., der reiche Schmuck besonders der Mosaikmalerei ein.

Während den Fussboden und zum Theil auch die Wände aus Marmortäfelchen zusammengesetzte Muster bedeckten (opus tesselatum), wurden die oberen Wände, Bogen und Nischen mit Gemälden (sowohl Ornamenten als Figuren) bedeckt, welche aus farbigen Steinwürfeln und Glasstiften, die im Mörtel hafteten, gebildet waren; der Goldgrund, von welchem die Figuren sich abheben, wird meist dadurch hergestellt, dass Metallplättchen zwischen zwei Glasschichten gelegt und diese dann zusammengeschmolzen werden. Diese Mosaikmalerei, deren Schranke in der Hemmung des freieren Zuges der Linien, der Erschwerung leiserer Farbenübergänge und eines belebten Ausdrucks der Empfindungen liegt, hatte doch nicht nur in ihrer Dauerhaftigkeit einen grossen Vorzug, sondern eignete sich auch für die weniger auf belebte Einzelempfindung als auf grosse Gesammtwirkung, majestätische Erhabenheit und religiöse Transcendenz berechneten Darstellungen. Ein berühmtes Muster ist das Mosaikbild auf dem Triumphbogen der Basilika S. Paolo fuori le mura; das Brustbild Christi, über ihm die symbolische Darstellung der Evangelisten, unterhalb zu beiden Seiten Engel und die 24 Aeltesten der Apokalypse, darunter in den beiden Zwickeln die Apostelfürsten geben einen Eindruck von dem Imposanten, dessen diese Malerei fähig ist. Die antiken Formen in Ornamentik, Gewandung und Typen der Köpfe sind hier in den Dienst des christlichen Heiligthums genommen, aber der neue Inhalt vermag die alternde und aus den Fugen

gehende Welt nicht mehr mit neuer künstlerischer Kraft zu durchdringen. Die antiken Erinnerungen sind noch lebendig in den altchristlichen Mosaiken Roms im 4. Jahrhundert (Santa Pudentiana), wie in den reichen Mosaikgemälden Ravennas aus der Zeit des Honorius und der Galla Placidia (Baptisterium s. Giovanni in fonte und Grabkapelle der Galla Placidia). Aber die antiken Ueberlieferungen erweisen sich für den neuen Inhalt der christlichen Empfindungen und Charaktere als fremdartig und unbrauchbar. Um den Preis des Verlustes antiker Formenschönheit sucht das christliche Gefühl in diesen Zeiten wachsender Verarmung und Verwilderung im Abendland und zunehmender ceremonieller Versteifung im Osten seine Gestalten auszuprägen. Eine abgelebte Kunst wird abgelöst von einer ihrer selbst noch nicht völlig mächtigen.

2. Die Bedeutung der Bilder für den Cultus.

Literatur: J. Molanus, Hist. imagg. Antv. 1617. J. Dallaeus, l. de imaginibus Lugd. B. 1642. F. Spanhemius, Hist. imag. restit. Lugd. B. 1686.

Im Widerspruch mit dem Geiste, welcher sich im 36. Canon des Concils von Elvira gegen die Malereien in den Kirchen ausgesprochen hatte [1]), hatten sich seit Constantin dieselben Eingang in die Kirchen verschafft, während wir bis dahin von bildlichen Darstellungen religiöser Bedeutung nur in den Katakomben wissen. Hier waren sie theils über das Symbol nicht hinausgegangen, theils hatten sie, wie die Darstellung des guten Hirten, nicht Portraitabbildung beabsichtigt, theils sollten sie nur Darstellung biblischer Geschichten sein; in allen diesen Fällen lag der Gedanke an eine dem Bilde gewidmete religiöse Verehrung fern. Das Concil von Elvira dürfte nur einer lokalen, bilderfeindlichen Stimmung Ausdruck geben, vielleicht in bewusstem Gegensatz gegen ein bereits beginnendes mächtiges Eindringen der Kunst aus den Cömeterien in die Kirchen. Trotz der im 4. Jahrh. beginnenden künstlerischen Ausschmückung der Kirchen zeigen sich in ihm auch noch Neigungen, das Bilderverbot des alten Testaments für Christen als massgebend zu betrachten.

Eusebius (hist. eccles. 7, 18) erzählt von einer Bildsäule in Paneas, welche angeblich Jesus und das blutflüssige Weib (nach späterer Ueberlieferung Beronike) darstellt. Er meint, Heiden, denen der Heiland seine Wohlthaten erwiesen, hätten dies Bild geschaffen. Auch gemalte Bilder der Apostel und des Herrn selber will er gesehen haben; sieht aber darin ein unbedachtes, wenn auch wohlgemeintes, Unternehmen. Die Alten hätten auf diese Weise ohne Vorsicht (ἀπαραφυλάκτως) nach heidnischer Sitte sie als Heilbringer

[1]) Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Dass durch diesen Canon wirklich die Malereien in der Kirche verboten wurden, sollte nicht, wie dies de Rossi und Kraus, auch Hefele (Conciliengesch. I, 170) versuchen, geleugnet werden.

ehren wollen. Als Constantia von ihm ein Bild Christi begehrte, wies er auf das biblische Bilderverbot hin und fragte, ob sie je ein solches in der Kirche gesehen oder überhaupt davon gehört habe. Bilder von zwei Männern, die für Paulus und den Erlöser selbst ausgegeben wurden, hat er, um Anstoss zu vermeiden, selbst an sich genommen, damit „wir nicht ins Gerede kommen, als trügen wir wie die Götzendiener unsern Gott im Bilde umher" [1]). Auch Epiphanius von Salamis hat in der Kirche eines palästinensischen Dorfes einen Vorhang mit dem Bilde Christi oder eines anderen Heiligen eingedenk des Schriftverbots zerrissen (Epiph. Opp. II, 317 und epist. ad Theodosium imper. in Conc. Nic. II act. VI).

Allein solche Stimmen kämpften gegen einen mächtigen Zug der Zeit, der in der Kirche siegreich wurde. Darstellung von Märtyrergeschichten in den ihnen zu Ehren errichteten Tempeln und biblische Darstellungen mit allegorischer Beziehung auf das christliche Mysterium, wie die Opferung Isaaks [2]), sind früh aufgekommen.

Paulinus v. Nola (S. 384) in der Beschreibung seiner eigenen Kirchenschöpfungen ist hier ein klassischer Zeuge zugleich dafür, dass es sich um ein verhältnissmässig neues Beginnen handelt und dass dabei eine Belehrung und Erbauung des rohen Volks durch die Augen beabsichtigt war. Durch die Sinne soll es bei Christus festgehalten werden, indem es die Werke der Heiligen Christi schaut, damit es, zur Kirchweih zusammenströmend, durch die gemalten und mit deutenden Inschriften versehenen Geschichten länger gefesselt werde, weniger zu den Schmausereien eile und dagegen die heiligen Vorbilder eines keuschen Lebens tiefer ins Herz fasse. Ausser den Märtyrergeschichten sind biblische Geschichten des alten und neuen Testaments als eine brevis historia aufgenommen. Severus, ein Freund des Paulinus hat sich aber auch nicht gescheut, im Baptisterium der Kirche zu Bourges den ganz modernen, vielleicht noch lebenden Heiligen Martin von Tours, als Exempel des Glaubenskämpfers, und den Paulinus selbst abzubilden, wie er um seines Seelenheils willen sein Geld austheilt. Schon begann man Bilder wunderthätiger Personen zu Gegenständen des Aberglaubens zu machen, wie in Rom kleine Statuetten des noch lebenden Säulenheiligen Simeon feilgeboten und als Schutzmittel begehrt wurden (Theodoret. hist. rel. 26).

Gleichwohl scheut man sich noch, das Bild Christi selbst in der Kirche darzustellen. Nilus (epp. 4, 61) räth zur Ausschmückung einer Märtyrerkirche östlich vom Altar nur das Kreuz anzubringen, von da aber zu beiden Seiten Geschichten des alten und neuen Testaments abmalen zu lassen als eine Laienbibel. Sein Zeitgenosse Severianus (um 400) sieht im Kreuz das eigentliche Bild des unsterb-

[1]) Der Brief des Eusebius im Conc. Nic. II. act. VI (vollständiger in den Noten des Johannes Boavinus zu Nicephor. Gregor. hist. Byz. ed. Bon. II. 1301 und bei Pitra, Spicil. Solesm. I, 363—386) ist von Petavius De theologicis dogmatibus für unecht erklärt, aber sicherlich mit Unrecht.

[2]) Die Stellen bei Gieseler I, 2, 283.

lichen Königs. Auch in den Kirchen des Paulinus von Nola erscheint Christus nur unter dem Symbol des Lammes am Fusse des Kreuzes. In dem ältesten Mosaikgemälde in S. Maria Maggiore wird Christus zwar als Kind in der historischen Darstellung der Kindheitsgeschichte auf den Nebenfeldern abgemalt, aber im Mittelpunkt steht ein Thron mit einer Buchrolle und dahinter ein Kreuz. So ist das Brustbild des Salvator auf dem Triumphbogen von S. Paolo f. l. m. (vollendet um 440) das älteste nachweislich der Verehrung im Gottesdienst gewidmete Bild Christi.

Im Unterschied von den früheren Auffassungen (S. 295 f.) hatte sich bereits ein anderer Typus Christi festgesetzt. Christus erscheint als bärtiger Mann; der unter Menschen Wandelnde ist zum himmlischen König voll Majestät geworden, in der Darstellung nicht ohne realistische Härte. Gleichzeitig begann der Gebrauch des aus der Antike stammenden, auch auf Kaiserbildern angewendeten Nimbus, der Andeutung des Lichtschimmers, von welchem man die Göttergestalten umhüllt dachte. Zuerst findet er sich bei Christusdarstellungen, bald auch bei denen der Heiligen.

Für das siegreiche Vordringen der Bilderverehrung scheint, was den Osten betrifft, die Zeit des Bischofs Cyrill v. Al., den die bilderfeindlichen Nestorianer als den Urheber der Ikonolatrie verabscheuten, der entscheidende Wendepunkt zu sein, demgemäss dann auch für die Vermehrung der Bilder Christi und der Heiligen in den Kirchen, wie in den Häusern, den Büchern und Diptychen. Sogenannte authentische Bilder kommen auf, wie das dem Lukas zugeschriebene Bild der Mutter des Herrn, welches Eudokia aus Jerusalem an die Kaiserin Pulcheria sandte (Theodorus Lector I p. 551). Unter dem Patriarchen Gennadius von Constantinopel (458 ff.) soll ein Maler Christum in der Gestalt des Zeus zu bilden versucht haben, worüber ihm die Hand verdorrte, die auf Gebet des Gennadius wieder heil wurde. Theodorus Lector bemerkt, dass der andere Typus der Christusbilder mit dichtem (krausem) Haar das echtere sei. An die Abgarsage knüpft die Ueberlieferung an von einem nicht mit Menschenhänden gemachten Bilde, welches Christus an Abgar gesandt habe, und welches den Edessenern in der Belagerung durch Chosrau von Persien wunderthätige Hülfe leistete (Evagrius 4, 20).

Die sinnliche Wendung der Andacht geht besonders in der griechischen Kirche bereits weit über jenen Gesichtspunkt der Vergegenwärtigung heiliger Geschichte hinaus bis zur Adoration[1]),

[1]) Vertheidigung der προσκύνησις (Niederwerfung vor dem Bilde) durch

während im Abendlande eine nüchternere Beurtheilung vorherrscht. Ein Bischof von Massilia (Serenus) zertrümmerte noch, wegen wahrgenommener Adoration, die Bilder in der Kirche, und Gregor d. Gr. erkennt noch seinen Eifer an, obgleich er sein Vorgehen tadelt, da er die Bilder als Erbauungsmittel festhalten will; durch Anblick der Bilder Christi zur Andacht sich entzünden zu lassen sei doch löblich, ein Urtheil, welches praktisch nur im Sinne der Bilderverehrung ausschlagen konnte [1].

3. Die Heiligen- und Reliquienverehrung.

Literatur: Jac. a Laderchio, SS. Patriarch. et Proph. Confessor. etc. cultus perp. in Cath. eccl. Rom. 1730. S. G. Keuffel, De memoria Sanct. inter Christianos, Helmst. 1745. — F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in d. ersten Jahrh., 2. Aufl. 1886. Benrath in StKr 1886.

Für den Einzug eines neuen Heidenthums in die Weltkirche ist nun von besonderer Bedeutung, dass neben Christus als dem Fleisch gewordenen Gott und dem erhöhten himmlischen König ein ganzes Pantheon von Heiligen sich aufthut. Die Wurzel der Heiligenverehrung lag in der hohen Verehrung der Märtyrer (S. 301). Was dem Heidenthum die Heroen, die animae sanctiores, die, welche sich fürs Vaterland geopfert hatten und nun als Schutzgötter geehrt wurden, und die Gründer der Städte waren, an deren Grabe man opferte und Spiele feierte, das wurden für die Christen die Märtyrer, wie Eusebius [2]) ausdrücklich diese Parallele zieht. Und so rasch nimmt diese Betrachtungsweise zu, dass ein Jahrhundert später Theodoret [3]) den Heiden zuruft: „Seine Todten hat der Herr statt Eurer Götter in die Tempel eingeführt. Sie sind in Wahrheit die Führer, Vorkämpfer und Nothhelfer gegen die Dämonen.“ An den Gebrauch, sich zu gottesdienstlichem Zweck an den Gräbern der Märtyrer zu versammeln, schliesst sich die Errichtung von Märtyrerkapellen oder Kirchen über denselben. Constantin hat in Constantinopel solche mit Pracht errichtet, in Rom erheben sich die Basiliken des Paulus und Petrus über deren Gräbern. Märtyrerleiber oder -Reliquien werden jetzt in feierlicher Ueberführung an die Stätten gebracht, wo Kirchen sich erheben sollen, so durch Constantius die des Andreas, Lucas und Timotheus [4]), und zwar wird ihnen der Platz unter dem Altar gegeben, so dass über ihrer Asche das Opfer

---

Leontius von Neapolis auf Cypern (gest. 620) s. in den Acten des Conc. Nic. II, act. 4, Mansi XIII, 43.

[1]) Gieseler I, 2, 431.

[2]) Praep. evang. 13, 11.

[3]) De curandis Graecorum affectibus, opp. IV, 922, 911.

[4]) Hieron. c. Vigil. 5; de vir. ill. 7.

dargebracht wird. Ambrosius, welcher Christo, der für Alle gestorben ist, auf dem Altare, den Gebeinen der Heiligen aber, die durch sein Leiden erlöst seien, unter demselben die Stelle anweist, hatte für sich selbst eigentlich diese Stelle bestimmt, damit der Priester da ruhe, wo er darzubringen pflegte, aber er trat den Märtyrern die rechte Seite ab [1]). Dies entsprach noch dem bisher festgehaltenen Gebrauche, für die verstorbenen Heiligen zu beten, den auch Epiphanius (haer. 75, 7) vertritt, auch Cyrill von Jerusalem, aber schon mit der eigenthümlichen Wendung, dass für die Patriarchen, Propheten, Apostel uud Märtyrer gebetet werde, damit Gott durch ihre Bitten und Fürbitten unser Gebet annehme, dann aber für die heiligen Väter, Bischöfe und Gläubigen in der Ueberzeugung, dass es ihren Seelen zur grössten Hülfe gereiche. Am entschiedensten ist jene Fürbitte für die Heiligen, und zwar, um ihnen bei Gott Vergebung ihrer Verfehlungen zu erwirken, in den Liturgien der Nestorianer festgehalten. Augustin aber (sermo 17) bezeichnet es bereits als eine Beleidigung, für die Märtyrer zu beten, da wir vielmehr ihrer Fürbitte bedürften. Dass sie den Bitten der Gläubigen zugänglich seien, suchte man sich in verschiedener Weise verständlich zu machen, welche von der rhetorischen Vergegenwärtigung ihrer Personen und Verdienste zu der Vorstellung einer unsichtbaren geistigen Gemeinschaft mit ihnen und weiter bis zu der einer Art Allgegenwart der Heiligen fortschreitet, welche letztere durch ihre unmittelbare Verbindung mit dem Herrn, oder durch ihr Schauen der irdischen Dinge vom Himmel herab und eine ihnen zugestandene Theilnahme an der göttlichen Leitung derselben begründet wird. So haben schon die drei Kappadocier in lebhafter Rhetorik die Heiligen als himmlische Mächte, welche von oben das Menschengeschlecht behüten und auf die Bitten der Gläubigen hören, gepriesen; nicht minder Ambrosius und Hieronymus; und wenn auch Augustin zurückhaltender ist über diese Fragen, dass den Gläubigen von ihnen Beistand geleistet wird, zieht er nicht in Zweifel. Mit der heiligen Rhetorik wetteifert die christliche Poesie, um in den Heiligen die Patrone der Welt anzupreisen, die nicht fruchtlos angerufen werden [2]).

Insbesondere glaubt man an eine wunderbare Kraft, welche an den Märtyrergräbern und den heiligen Reliquien haftet, von

[1]) Ep. 22 (al. 85 od. 54) ad Marcellam sor. 13.

[2]) Prudentius, Peristephanon an vielen Stellen, Paulinus Nol. in den 10 natales S. Felicis; im syrischen Osten der hl. Ephraem. Vgl. auch Cyrillonas' Bittgesang auf das Fest der Heiligen bei Bickell, Ausgew. Gedichte der syr. K.-V., Kempten 1872.

denen zahlreiche Wunderwirkungen erzählt werden. So werden denn wirkliche und angebliche Märtyrergebeine ein gesuchter Artikel. Umherziehende Mönche verkaufen sie [1]) und ein Gesetz des Theodosius (Cod. Theod. X. 17, 7) muss der Ausgrabung und Verschleppung derselben entgegentreten, sanctionirt aber die Errichtung von Martyrien an den Begräbnissstellen.

Der Begriff der Reliquien wird übrigens weiter ausgedehnt auf alle Gegenstände (Kleider, Utensilien, Marterwerkzeuge etc.), welche mit den Märtyrern in Verbindung gestanden haben. Hierher gehört vor Allem auch das Kreuz, an welchem Christus gehangen. Nach der edessenischen Abgarsage sollte bereits die Gemahlin des römischen Claudius, von Petrus bekehrt, das Kreuz Christi aufgefunden haben. Seit Ausgang des 4. Jahrhunderts aber übertrug die Sage diese Ehre auf Helena, die Mutter Constantin's, wovon noch Eusebius, welcher die Aufdeckung der Grabstätte und Constantin's Bauten und ebenso den Besuch Palästinas durch Helena und ihre Kirchenbauten daselbst zu Bethlehem und auf dem Oelberg beschreibt, ebenso wenig etwas weiss, wie das Itinerar des gallischen Mannes, der 330 die heiligen Stätten besuchte. Die christliche Phantasie beschäftigte sich viel mit den Umständen der Auffindung des Kreuzes durch Helena und der durch Wunder erfolgten Unterscheidung des Kreuzes Christi von den Schächerkreuzen [2]). Cyrill von Jerusalem, wenn man absieht von dessen angeblichem Briefe an Constantius (Mgr 33, 1168), von welchem zuerst Sozomenos Kenntniss verräth, berührt die Auffindung durch Helena noch nicht, ist aber bereits Zeuge dafür, dass Partikel des Kreuzesholzes durch die ganze Welt gehen [3]), und lässt schliessen, dass man schon länger in Jerusalem im Besitze des Kreuzes zu sein glaubte; so kann auch die Nachricht, dass Constantin Nägel des heiligen Kreuzes in der Krone und dem Gebiss seines Pferdes angebracht, unabhängig von der Helenasage sein. Auch die Acten des Cyriacus (Act. Sanct. Mai I) zeigen Spuren, dass die Sage ursprünglich eine viel frühere Zeit im Auge hatte (Zahn, Forschungen I, 371 ff.). Zu Paulinus' Zeit konnte man Partikel des Kreuzes nur durch den Bischof von Jerusalem erhalten; sie waren in so grosser Zahl verbreitet, dass er es für ein Wunder erklärt, wie dabei das Kreuz in Jerusalem noch existiren könne. Bald stellt sich auch ein eigenes Fest der Kreuzauffindung ein, welches im Abendlande als festum inventionis s. crucis am 31. Mai seit Gregor d. Gr. gefeiert wurde.

Uebrigens erweitert sich die Märtyrerverehrung zur Heiligenverehrung überhaupt, indem man die um die Kirche verdienten Personen, deren Namen in den Diptychen aufgezeichnet sind und für welche Oblationen dargebracht werden, insbesondere die hierbei genannten Frommen des alten Bundes, die Patriarchen und Propheten, ferner verdiente Bischöfe und besonders Mönche

[1]) August. de op. monach. 28.

[2]) Ambrosius de obitu Theodosii, Chrysostomus hom. 85 (al. 84); Paulinus Nol. epist. 31, Rufinus hist. eccles. X, 7, 8; Socrates I, 17, Sozomenos II, 1. Sulpicius Severus chron. II, 34.

[3]) Am Ausgang des Jahrhunderts hielt man in Jerusalem am Charfreitag eine adoratio crucis, nämlich der in goldenem Schrein aufbewahrten Kreuzpartikeln (Peregr. Silviae; s. die Literaturangabe auf S. 539).

hinzunimmt. Die Gebeine der in den Wüsten Südsyriens und Arabiens von den Sarazenen erschlagenen Anachoreten machten sich die Bewohner streitig bis zum Blutvergiessen (Cassian coll. VI, 1). Die fromme Phantasie war überall bereit, Märtyrergebeine zu entdecken, und nicht nur das Volk, sondern auch Männer wie Ambrosius gingen darin voran; ihm wurde im Traume der Ort, wo die Leiber des Protasius und Servatius lagen, offenbart und die gefundenen legitimirten sich alsbald durch die Heilung eines Blinden (Aug. de civ. Dei 22, 8). Umgekehrt freilich nöthigte der hl. Martinus einen angeblichen Märtyrer, über dessen Grabe man einen Altar errichtet hatte, sich selbst als einen begrabenen Räuber zu denunciren (Sulpic. Sev. Vita S. Martini 11).

Die Märtyrerfeste (Natalitien) werden nun zu sehr beliebten populären Festtagen, besonders da, wo sie an dem Grabe des Märtyrers selbst stattfinden. Hier strömt das Volk aus der ganzen Umgegend zusammen zu wirklichen Volksfesten, bei welchen neben der religiösen Feier auch Schmausereien sich einstellen [1]). Aber auch anderwärts finden die Märtyrertage willige Feier [2]). Das eucharistische Opfer mit der Communion bildet den Mittelpunkt, aber es werden auch Acten und Legenden der Märtyrer verlesen (Afrika, Gallien, Spanien) und Prunkreden auf sie gehalten. Das decretum Gelasii (de libris recipiendis) wehrt nur unzuverlässige „apokryphische“ Märtyrergeschichten ab. Die griechische Rhetorik ist gern bereit, über neu auftauchende Heilige oder Märtyrer oft nach sehr unbestimmter Kenntniss zu reden, wie Gregor von Nazianz in seiner Rede auf den fabelhaften Cyprian zeigt (Th. Zahn, Cyprian von Antiochien S. 86). Bei vielen Märtyrerfesten beginnt die Feier mit einem feierlichen Nachtgottesdienst (Vigilie). Das Bedürfniss, die zahlreichen einzelnen Heiligen in der Verehrung zusammenzufassen, führt dann zu einem Feste aller Heiligen, das in der griechischen Kirche in der Pfingstoctave gefeiert wurde [3]). Daran schloss sich im Abendland am Anfang der folgenden Periode die

[1]) Basilius (Or. de S. Gordio), Chrysostomus (Hom. de martyr. 65 und in Drosidem 87), Paulinus v. Nola (s. o.) und Andere gewähren einen Einblick.

[2]) Die Märtyrerlisten der einzelnen bischöflichen Kirchen (Calendaria), welche an den Tagen ihrer Feier deren Namen anmerken, beginnt man untereinander auszutauschen. So entstehen umfassende Martyrologien. Eines der ältesten ist das syrische (arianische) noch aus dem 4. Jahrhundert bei Wright, Ancient Syriac Martyrolog. in The Journal of sacred literature and biblical record 1865 Oct., engl. übersetzt ebd. 1866 Jan. Deutsch bei Egli, Altchristliche Studien, Zür. 1887 S. 5 ff. Vgl. d. Art. Acta Sanctorum, RE [2] 1, 121 ff.

[3]) Chrysost. Homil. 74 de martyr. totius orbis. Cyrillonas' Bittgesang bei Bickell a. a. O.

Einweihung des Pantheon zur Basilika S. Mariae ad martyres (13. Mai 607), woraus das spätere abendländische Fest Allerheiligen hervorging, welches von Gregor III. (731) auf den 1. Nov. verlegt wurde.

Die Verehrung der Jungfrau Maria hatte an der herrschenden asketischen Anschauung von der Vorzüglichkeit des jungfräulichen Lebens einen besonderen Anknüpfungspunkt. Ihre Beziehung zum Herrn bewirkte, dass die religiöse Phantasie ihr Bild mit besonderem Glanze zu umgeben begann. Basilius hielt noch die aus Matth. 1, 25 sich ergebende Schlussfolgerung, dass Maria nach der Geburt Christi in gesetzmässiger Ehe noch Kinder geboren habe, wie dies auch die Arianer Eudoxius und Eunomius lehrten (Philost. VI, 21), an sich für dogmatisch unbedenklich, aber doch bereits für dem Gefühle der Christen anstössig. Epiphanius aber bekämpfte die Vertreter dieser Ansicht in Arabien, die von ihm sogenannten Antidikomarianiten, als von der alten Schlange verführte Ketzer, und der sonst unbekannte Helvidius (S. 505) wurde deshalb von Hieronymus sehr schnöde zurückgewiesen; der Bischof Bonosus von Sardika wurde wegen der gleichen Ansicht von den illyrischen Bischöfen abgesetzt (nach 391). Die religiöse Anschauung verstieg sich aber noch darüber hinaus bis zu dem Wunder der beständigen Jungfrauschaft der Jungfrau Maria, d. h. der auch durch den Act der Geburt Christi selbst nicht verletzten jungfräulichen Integrität, der Vorstellung von der verschlossenen Pforte (Ezechiel 3).

Gleichwohl tritt die Verehrung der Maria im 4. Jahrhundert noch nicht in besonderem Masse hervor; die Heiligenverehrung war anfangs ganz überwiegend Märtyrerverehrung. Auch scheute man sich noch nicht, unbefangen von Fehlern der Maria zu reden, bei aller Anerkennung ihrer moralischen Vorzüge. Allerdings beginnt bei Ephraem, Gregor v. Nazianz, Ambrosius Maria als fleckenlos und vom hl. Geiste ganz und gar gereinigt angesehen zu werden, und auch Augustin will von der Ueberzeugung, dass sonst keiner der Heiligen sich Sündlosigkeit zuschreiben dürfe, keine Anwendung auf die heilige Jungfrau gemacht wissen, bei welcher aus Ehrfurcht vor dem Herrn diese Fragen überhaupt nicht erörtert werden sollen. Wenn in der Kirche im Grossen und Ganzen in der Maria das höchste Ideal jungfräulicher Reinheit angeschaut wird, so legt sich doch auch die Vermuthung nahe, dass auf die Verehrung der Maria geradezu beliebte heidnische mythologische Ideen Einfluss gewonnen haben. Eben hierauf und nicht auf eine blosse Steigerung und Ueberspannung christlicher Heiligenverehrung würde die Erscheinung

der sogenannten Kollyridianerinnen zu beziehen sein. Unter diesem von ihm selbst geprägten Namen schildert Epiphanius[1]) eine Secte arabischer Weiber, welche zu einer bestimmten Zeit im Jahre die Maria durch Darbringung von Kuchen und Haltung einer Art von Opfermahlzeit feierten. Man denkt an die der Königin des Himmels (Astarte) von Weibern geopferten Kuchen (Jerem. 44, 19) und andere mythologische Analogieen[2]).

Gegen jene wirkliche oder vermeintliche Vergötterung der Jungfrau Maria betont Epiphanius entschieden, dass die hl. Jungfrau zu ehren aber nicht anzubeten, ihr namentlich nicht Opfer zu bringen seien; und letzteres ist in der That der von der alten Kirche hinsichtlich der Märtyrer- und Heiligenverehrung überhaupt festgehaltene Gesichtspunkt[3]). Das heilige Opfer gilt auch bei der höchsten Steigerung der Heiligenverehrung als Gott ausschliesslich dargebracht. Dadurch ist eine Anrufung der hl. Jungfrau im allgemeinen Sinne der Heiligenanrufung nicht ausgeschlossen, wie sie sich schon bei Gregor Naz. in der Legende des hl. Cyprian und der Justina findet. Das Recht, um Beistand angerufen zu werden, lässt das unter dem Namen des Johannes gehende apokryphische Buch De transitu Mariae (εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης κτλ.) ihr von Christus selbst feierlich zugesprochen werden. Während nun Epiphanius es noch dahin gestellt sein lässt, ob die hl. Jungfrau eines natürlichen Todes gestorben und begraben sei, oder etwa das Martyrium erlitten habe (worauf Lucas 2, 35 hindeuten könne), oder endlich „geblieben", d. h. dem Tode entrückt sei, da für Gott nichts unmöglich, finden wir in jenem apokryphischen Buch bereits die Legende von einer Auferstehung und Entrückung der Maria in den Himmel[4]).

Eine entschiedene Steigerung der Marienverehrung trat nun mit

---

[1]) Haer. 78, 23. 79. Anaceph. 79.

[2]) Vgl. Rösch, Astarte u. Maria in StKr 1888, 265 ff. — Man könnte auf den Gedanken kommen, als handle es sich bei Epiph. nur um Missverstand einer Weihnachtssitte, welche aus dem Abendland in dieser Zeit der Entstehung des Festes nach dem Osten gewirkt hätte. Die Sitte soll nämlich erst aus Thracien und dem oberen Scythien nach Arabien gekommen sein. Nun bezeichnet Chrysostomus, wo er für das Weihnachtsfest als ein im griechischen Osten bisher neues eintritt, dasselbe als im Abendland, von Thracien bis Gadara, längst eingebürgertes (Hom. 31 de natali Christi). Thracien ist hier als das den griechischen Ländern nächstliegende genannt. Sollte also die der heidnischen Dezemberfeier angehörige Sitte der Beschenkung mit strenae (darunter auch Backwerk) vorliegen, welcher notorisch früh eine Beziehung auf das Kindbett der hl. Jungfrau gegeben wurde, zu deren Ehren man sich damit beschenkte (Conc. Quinisextum Can. 72)?

[3]) Gieseler I, 2, 274.

[4]) Vgl. auch Dionys. Areop. de divin. homin. 3.

der im nestorianischen Streite siegreich sich durchsetzenden mystischen Anschauung von der Menschwerdung als einer Vergottung des Menschlichen ein. Schon seit Athanasius war Maria als Mutter Gottes (θεοτόκος) bezeichnet worden. Im nestorianischen Streit war dieser Name der recht eigentlich populäre [1]). Schon längst war die rhetorische Parallele von Eva, welche dem Menschengeschlecht den Tod gebracht, und Maria, durch welche ihm das Heil gekommen, beliebt. In den Hymnen der syrischen Kirche seit Ephraem auf die Maria spielt dies und das wunderbare Ineinander von Menschlichem und Göttlichem im Leben der heiligen Jungfrau eine grosse Rolle. Daraus entwickelt sich von selbst die Vorstellung von einer Art von Heilsbedeutung der Maria selbst, auf welche jetzt z. B. von Ambrosius Genes. 3, 15 (das Schlangentreten) bezogen wird. Endlich führt die Verehrung der Maria auch dazu, ihr, wie den anderen Heiligen, Kirchen zu weihen, obgleich hier nicht, wie bei den Märtyrern, die Grabstätte die nächste Veranlassung gab: das erste bekannte Beispiel ist die grosse Kirche zu Ephesus, welche ihren Namen trug und in welcher die Synode gegen Nestorius gehalten wurde.

Märtyrerverehrung war es auch, was dazu führte, den maccabäischen Brüdern in der christlichen Kirche eine Heiligenstellung zu geben (Greg. Naz. orat. 22). Ihr Fest hat sich in der Kirche, wenigstens bis ins 12. oder 13. Jahrh., gehalten.

Diese ganze Wendung des Christenthums zur Menschenverehrung contrastirt auf's Auffälligste gegen den Protest, welchen das alte Christenthum gegen den Götzendienst, gerade als Menschenvergötterung (euhemeristisch) gedacht, erhoben hatte. Die Heiden, Julian voran, verfehlten nicht, den Christen dies vorzuhalten: „Ihr habt zu dem einen Todten (Christus) viele neue hinzugefügt, habt alles mit Gräbern erfüllt.“ Dem Grammatiker Maximus von Madaura erschien es unerträglich, dass den Göttern der römischen Welt, die in letzter Beziehung unter verschiedenen Namen nur als die Potenzen des einen höchsten Gottes erschienen, die Märtyrer, welche ihrer Schuld bewusst unter dem Schein eines rühmlichen Todes ihr verdientes Ende gefunden, gegenübergestellt würden; es sei ein neuer Kampf von Actium, in welchem die egyptischen Monstra ihre Pfeile gegen die römischen Götter zu schleudern suchten. Ganz fehlte doch auch unter den Christen nicht der Versuch, sich dieser mächtigen Zeitströmung entgegenzustellen. Nicht nur der Manichäer Faustus bekämpfte das kirchliche Christenthum in dieser Beziehung, auch die späteren Novatianer sollen Märtyrer- und Reliquien-Verehrung verworfen haben [2]), wenn sich diese Aeusserungen des Patriarchen Eulogius von Alexandria (um 580) nicht etwa nur auf die Verwerfung der nicht novatianischen Märtyrer der grossen Kirche beziehen. Die Verachtung der Gottesdienste in den Märtyrerkirchen seitens der Eustathianer (Conc. Gangr. can. 20) wird wohl nur mit der sectirerischen Zurückziehung von den Kirchen

---

[1]) S. des Proklus von Const. ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν θεοτόκον (Mgr 65).
[2]) Photius cod. 280 p. 543 b u. c. 182 p. 127 b.

der Beweibten und ihrer Priester (Can. 5, 6) zusammenhängen. Die radicale Opposition des Aërius und der Seinen (S. 505) richtete sich nicht sowohl gegen die Märtyrerverehrung, als gegen das Opfer und die Fürbitte für die Verstorbenen, welche, wenn sie wirksam wären, eigene Frömmigkeitsbemühungen überflüssig machen würden. Dagegen hat Vigilantius aus Calagurrae (Cazères) in Aquitanien sich in bewusster Weise gegen Märtyrer- und Reliquienverehrung erklärt. Er war, von Paulinus Nol. empfohlen, um 394 nach Palästina zu Hieronymus gekommen, hatte dann in Rom den Hieronymus des Origenismus beschuldigt, was diesen gewaltig verdross. Später wurde er in Barcelona Priester und wirkte dann, wie es scheint, in Gallien. Die Verehrer der Märtyrer nannte er Aschenanbeter und Götzendiener und fand fast heidnische Gebräuche unter dem Namen der Gottesverehrung eingedrungen; überall bete man den Staub an, der in goldenen Gefässen, mit Linnen umhüllt, getragen werde: „Grosse Ehre erweisen fürwahr solche Leute den seligen Märtyrern, die sie mit dem Glanz ihrer Lichtlein ehren, während ihnen doch das Lamm, das auf dem Throne sitzt, mit dem ganzen Glanze seiner Majestät leuchtet.“ Die Seelen der Apostel und Märtyrer seien entweder im Schosse Abraham's oder am Orte der Erquickung, oder unterm Altar Gottes (Apc. 6, 9) und könnten nicht bei ihren Gräbern gegenwärtig sein. Während des Lebens möge einer für den andern beten, aber wenn wir gestorben sind, sei kein Gebet des Einen für den Andern zu erhören. Damit verband sich allerdings, wie oben berührt, ein Tadel gegen übertriebene Werthschätzung des Mönchthums und der asketischen Heiligkeit.

Solchen Angriffen gegenüber haben die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit zwar immer gegen die ihnen vorgeworfene Vergötterung der Märtyrer, gegen jede Anbetung derselben protestirt; auch Hieronymus in seiner gehässigen Schrift gegen Vigilantius und ebenso Augustin, der sich darauf beruft, dass keinem der Märtyrer Altäre errichtet würden; kein Priester opfere etwa mit den Worten: offerimus tibi, Petre oder Paule oder dgl., sondern immer nur dem Gott, der die Märtyrer gekrönt hat. Er unterscheidet den Cultus der Liebe und Gemeinschaft, der den Märtyrern gewidmet werde (wie etwa den frommen Menschen, die man bereit sehe, für die Wahrheit zu leiden), und den Cultus der eigentlichen Anbetung (λατρεία), der nur Gott gebühre (De vera religione 55). Es fehlt auch nicht an unwillkürlichen Aeusserungen über Recht und Pflicht der Christen, sich mit ihrem Gebete unmittelbar an Gott zu wenden [1]), auch nicht an Betonung des ethischen Momentes, dass es hauptsächlich auf Nacheiferung der Tugenden der Märtyrer ankomme. Aber alles dies hemmt doch nicht den mächtigen Zug der Zeitfrömmigkeit, der sich an die Märtyrer als die intercessores nostrae infirmitatis (Ambrosius) wendet und sie anruft und beschwört, zu unserem Schutze einzutreten. „Die können bitten für unsre Sünden, welche ihre eigenen Sünden, wenn sie deren hatten, mit ihrem Blute abgewaschen haben.“ Nicht anders ist es mit der oben bereits berührten Anrufung der heiligen Jungfrau um ihre Hülfe, welche besonders in der syrischen Kirche einen sehr starken Ausdruck erhält (Rabulas bei Bickell, Ausgew. Schr. d. syr. KV. 1874 S. 258 ff.).

Endlich gesellt sich zur Heiligenverehrung auch eine gewisse Engelverehrung, wenn auch Anfangs in ziemlich schüchterner

---

[1]) Gieseler I, 2, 372.

Weise. Trotz der alten Vorstellung von den leitenden Engeln ganzer Völker, wie von den Schutzgeistern der Einzelnen, zeigte sich hier länger eine gewisse Scheu, nicht nur auf Grund von Schriftstellen, wie Col 2, 18; Apc 19, 20; 22, 8, 9, sondern auch weil die Engel viel unmittelbarer mit den überirdischen kosmischen Mächten (Göttern und Dämonen) auf gleiche Linie traten, und somit die heidnische Creaturvergötterung deutlicher zum Bewusstsein kam, während die Heiligenverehrung nicht auf diesem kosmischen Grunde, sondern auf dem des religiösen Verdienstes erwuchs, welches doch immer die göttlichen Heilsveranstaltungen zur Voraussetzung hatte.

Die Synode von Laodicea erklärte sich noch im 4. Jahrhundert gegen Engelanbetung, wie sie in Phrygien und Pisidien vorgekommen (Can. 35 und Theodoret. ad. Coloss. 2, 18). Hierauf bezieht sich am wahrscheinlichsten, was Epiphanius (haer. 60) von einer Secte der Angelici gehört haben will. Auch Eusebius (praep. evang. 7, 15) betont gerade im Gegensatz gegen hellenische Vielgötterei und Dämonenverehrung, dass zwar die göttlichen und dienenden Mächte des Allkönigs gebührend zu ehren, Gott allein aber zu bekennen und anzubeten sei. Ambrosius scheut sich nicht, unter denen, welche für den kranken Menschen den himmlischen Arzt angehen sollen, auch die uns zum Schutz gegebenen Engel zu nennen, die man um Beistand anrufen solle (De viduis 9). Dagegen ist Augustin (confess. 10, 43) viel bedenklicher, für den Weg zu Gott die Engel zu Hülfe zu nehmen, da man dann im Verlangen nach allerlei Visionen der Täuschung verfalle. Nach Gregor d. Gr. (in canticum canticorum 8) haben die Engel wohl in den Zeiten des alten Bundes Verehrung angenommen, nicht aber von den Gläubigen des neuen Bundes.

Dennoch werden auch die Engel, wie die Märtyrer und Heiligen, thatsächlich allmählich in das cultische Bedürfniss hineingezogen. Eine Kirche bei Constantinopel, angeblich von Constantin erbaut, trug später, weil der Erzengel Michael daselbst erschienen und Wunder gewirkt haben sollte, den Namen Μιχαήλιον (Sozom. 2, 3). Justinian hat allein 6 Michaeliskirchen bauen lassen.

Mit Märtyrer- und Reliquienverehrung hängt aufs engste die religiöse Sitte der Wallfahrten zusammen. Dabei steht allerdings zunächst das heilige Land, mithin die Beziehung auf den Erlöser und die heilige Geschichte voran. Die bereits geübte Sitte erhielt durch Helena's Besuch der heiligen Stätten grosse Ermunterung.

Des Besuches jenes Galliers vom Jahre 333 (vetera Rom. itineraria, ed. Wesseling, p. 593) ist bereits gedacht. Im Jordan die Taufe zu empfangen, wie Constantin selbst beabsichtigt hatte, galt als erstrebenswerthes Ziel. Später wurde das Kreuzesholz Ostern öffentlich gezeigt, Einzelnen auch zu anderer Zeit aus besonderer Vergünstigung, wenn sie lediglich zu diesem Zwecke ins heilige Land pilgerten. Andächtig betrachtete man die Fussstapfen, welche der zum Himmel Fahrende auf dem Oelberg hinterlassen. Dass diese immer eingedrückt blieben, soviel auch die Pilger von dieser geheiligten Erde sich zueigneten, galt dem Sulpicius Severus ebenso für ein Wunder, wie dem heiligen

Paulinus die Unerschöpflichkeit des Kreuzes Christi. Immer war dabei der Glaube bereit, Wunder zu schauen. Der Erde aus dem heiligen Lande, auf welcher ein Bethaus errichtet wurde, schrieb auch Augustin (De civitate Dei 22, 8) die Heilung eines Gichtbrüchigen zu. Gerade die der asketischen Vollkommenheit sich Befleissigenden waren es, welche es für einen Theil der Gottseligkeit hielten, die heiligen Stätten zu sehen. Gerade ihnen hielt Gregor v. Nyss. in seinem berühmten Briefe (De euntibus Hierosol.) vor, dass dieses Thun nicht zu den Vollkommenheitsgeboten des Herrn gehöre, darum unterlassen werden sollte, auch wenn es unschädlich wäre, dass es aber auch positiv schädlich und wegen der nothwendigen Berührung mit allerlei Volk dem erwählten mönchischen Berufe übel anstehe. Uebrigens zeigten die Sünden, welche im heiligen Lande im Schwange gingen (Unzucht und Mord), dass dort die Gnade Gottes nicht näher sei, als anderswo. Auch Hieronymus declamirt gelegentlich, dass der Himmel in Britannien ebenso nahe sei, als in Jerusalem. Aber gerade er mit seinen frommen römischen Damen hat ausserordentlich viel zur Beförderung der Sache gethan, wie er denn auch die Anbetung an den Orten, wo des Herrn Füsse gestanden, als eine Uebung des Glaubens (pars fidei epist. 47 ad Desiderium) bezeichnet. Neben die heiligen Stätten Palästinas treten aber auch andere durch biblische Erinnerungen geheiligte Orte, wie der Berg Sinai und die angebliche Leidensstätte Hiob's in Arabien. Nicht minder aber auch die Gräber der Märtyrer und Heiligen, wie die der Apostel Paulus und Petrus in Rom (limina apostolorum), das Grab des Märtyrers Felix zu Nola, das des hl. Martin zu Tours und viele Andere.

4. Die kirchliche Festfeier.

Literatur: S. 287 und Ullmann, vergleichende Zusammenstellung bei F. Creuzer, Symbolik u. Mythol. der alten Völker, 4. Thl., 2. Aufl., Leipzig u. Darmst. 1821, S. 577—614. — H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. I. Das Weihnachtsfest (Cap. 1—3), Bonn 1889. — Eine neue werthvolle Quelle: S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, herausg. von Gamurrini in d. Biblioteca dell' Academia storico-giuridica, 4. Bd., Rom 1887. Sep. A. als ed. 2 novis curis emend. R. 1888 (ohne die Proll.) Vgl. A. de Waal in Röm. Quartalschrift für christl. Alterthumsk. u. f. Kirchengesch. I, Rom 1887, S. 297—315.

Ein bedeutendes Gegengewicht gegen diesen polytheistischen Trieb der kirchlichen Frömmigkeit liegt in den sich fest ausprägenden Formen des eigentlichen Gottesdienstes, wie in der regelmässigen Umspannung des Lebens mit seinen wiederkehrenden Feiern, welche auf der Geschichte der Erlösung beruhen. Die Heiligentage gliedern sich dem doch wenigstens ein, wie denn auch deren Feier auf derselben Grundlage gottesdienstlicher Ordnung erfolgt.

Der Sonntag erhält mit der Anerkennung der christlichen Kirche durch Constantin eine breite Basis im socialen und bürgerlichen Leben. Das oben (S. 311) erwähnte Gesetz Constantin's, welches die obrigkeitlichen, richterlichen und bis auf einen gewissen Grad auch die bürgerlichen Geschäfte ruhen liess, bildet den Anfang einer später erweiterten staatlichen Sonntagsgesetzgebung, welche

bald auch öffentliche Schauspiele, militärische Uebungen und dgl. für den Sonntag untersagt. Eine strenge Ausdehnung der Sonntagsruhe auch auf Feldarbeit findet sich jedoch erst unter den wesentlich veränderten germanischen Verhältnissen (zweite Synode von Maçon vom Jahre 585). Eine Begründung der Sonntagsruhe durch das alttestamentliche Sabbathgesetz liegt fern; Anfänge davon zeigen sich darin, dass man in dem siebenten Tag des alten Bundes einen Typus des wahren christlichen Ruhetags sieht (Augustin ep. 119, 13; serm. 154 de temp. und das genannte Concil). Dagegen hielt der Orient vieler Orten (wenn auch schwerlich allgemein, Epiphanius expos. fid. 24) noch neben dem ersten an dem letzten Wochentage als einem Tage gottesdienstlicher Versammlung fest, an welchem nicht gefastet werden sollte. Die apostolischen Constitutionen (7, 33) forderten, wie für den Sonntag, so auch für den Sonnabend, dass den Sclaven Ruhe zum Besuch der gottesdienstlichen Versammlungen gewährt werde; eine religiöse Sabbathfeier setzt auch die Synode von Laodicea (can. 16, 49) voraus, während sie (can. 29) das Feiern von der Arbeit am Sonnabend als Judaisiren rügt. Im Abendlande war die Sitte anfangs nicht einhellig. Gottesdienstliche Zusammenkünfte am Sonnabend für solche, welche nach dem Worte Gottes hungern, erwähnt Augustin. Die Sitte aber, den Sonnabend zu einem Fasttage zu machen, scheint aus einem absichtlichen Gegensatz gegen jüdische Sabbathfeier entstanden zu sein (Victorinus bei Routh rel. s. [2] III 457). Rom hielt daran constant fest, während zu Ambrosius' Zeit diese Sitte in Mailand noch nicht eingebürgert war [1]).

Während der griechische Osten auch jetzt noch das Fasten an den Stationstagen (S. 287) festhielt, liess man im lateinischen Abendlande das Fasten am Mittwoch fallen, wogegen nun der Sonnabend eintrat.

Für das Passahfest, den eigentlichen Ausgangspunkt des Jahresfestcyklus, verlangte das Concil von Arles (314) einhellige Feier an demselben Tage, der nach dem im Abendlande bereits bestehenden Herkommen vom römischen Bischof den verschiedenen Kirchen kund gemacht werden sollte. Auf der Synode von Nicäa kam es zur allgemeinen Verwerfung der in Rom, Alexandria und anderwärts längst bekämpften quartadecimanischen Festfeier (S. 287) und zwar mit entschiedener Betonung des Gegensatzes gegen die Juden [2]).

---

[1]) Ueber Wochengottesdienste überhaupt s. unten Nr. 5.

[2]) Socr. 1, 9. Euseb. V. Const. 3, 17. Theodoret, h. e. 1, 10. — Die quartadecimanische Feier gilt von da an als häretisch (Conc. Antioch. 1), der Name τέσσαρεσκαιδεκατῖται wird zum Ketzernamen (Conc. Laodic. 7, Epiph. haer. 50).

Der Termin des Passahfestes, d. h. jetzt überwiegend des Ostertages, wird nach dem 14. Nisan, d. h. dem ersten Vollmondstage nach dem Frühlingsäquinoctium derart bestimmt, dass wenigstens nach griechischer Sitte, auch wenn der Frühlingsvollmondstag auf Sonnabend fällt, der gleich darauf folgende Sonntag als Ostertag angesehen wird. Die Kalenderberechnung (s. 290) hierfür aber sollte von dem in diesen Dingen als Autorität geltenden Alexandria ausgehen, und danach von dem alexandrinischen Bischof der Passahtag bekannt gemacht werden, für die abendländische Kirche also durch Vermittelung des römischen Bischofs. Die alexandrinischen Bischöfe pflegten mit diesen Osterbriefen zugleich theologische Ansprachen zu verbinden. Durch die nicänische Synode wurden aber die bestehenden Abweichungen noch keineswegs beseitigt. Sie beruhten theils auf der verschiedenen Ansetzung des Aequinoctium (Alexandria: 21. März, Rom: 18. März), theils auf den den Osterberechnungen zu Grunde gelegten Mondcyklen, dem 19jährigen des Anatolius in Alexandria, dem 84jährigen (wonach in diesen Perioden nicht nur der Monatstag, sondern auch der Wochentag wiederkehren sollte) in Rom. Auch sollte nach römischer Annahme, wenn der Frühlingsvollmond auf Sonnabend fiele, das Passah erst am Sonntag über acht Tage gefeiert werden. Die bald nach der nicänischen Synode sich wieder geltend machenden Differenzen zwischen griechischer und römischer Sitte veranlassten die Synode von Sardika (343), eine Vereinbarung über die nächsten 50 Jahre zu treffen, die aber auch nicht festgehalten wurde. Im Jahre 387 feierte man in Rom, wo man das Frühlingsäquinoctium schon auf den 18. März ansetzte, das Passah am 21. März, in Alexandria volle 5 Wochen später. Ambrosius entschied sich damals für die alexandrinische Berechnung. Später conformirte sich Leo d. Gr. mehrfach ebenfalls den Alexandrinern und um dieselbe Zeit suchte der Osterkanon des Victorius eine Ausgleichung durch Zugrundelegung des 19jährigen alexandrinischen Cyklus; diese vollendete sich aber erst durch die Berechnung des Dionysius Exiguus (um 535), die von Rom aus im Abendland immer allgemeinere Anerkennung fand.

Ueber die Ausdehnung der Quadragesimalzeit (S. 289) als Fastenzeit schwankt anfangs auch jetzt noch die Sitte (Socr. 5, 22. Sozom. 7, 19). Das vierzigtägige Fasten wird bereits bei Eusebius (de paschate 5) vorausgesetzt, die Fixirung auf sechs Wochen berührt bereits Johannes Cassianus (Coll. 21, 25). Da die Sonntage für das Fasten in Wegfall kamen, blieben nur 36 Fasttage; dem entspricht, dass Cassian sie als die Gott gebührenden Zehnten der Tage des Jahres bezeichnet. Um die vierzig voll zu machen, begann man im Abendland später (aber wohl erst nach Gregor d. Gr.) das Fasten schon am Mittwoch vorher zu beginnen (Aschermittwoch, dies cinerum; Name und Gebrauch in der griechischen Kirche unbekannt, in der lateinischen erst im Mittelalter nachweislich). Dagegen fastete man in der jerusalemischen Kirche [1]) schon am Ausgang des 4. Jahrhunderts 8 Wochen, um, da nicht nur die Sonntage, sondern auch die Sonnabende mit Ausnahme des

---

[1]) S. d. Peregrinatio S. Silviae, p. 60.

einen Sabbaths vor Ostern vom Fasten frei blieben, die 40 Tage voll zu bekommen, und dieser Gebrauch setzte sich allmählich in der griechischen Kirche durch.

Alle Lustbarkeiten sollten in der Quadragesimalzeit unterbleiben, aber auch alle Criminaluntersuchungen ausgesetzt werden; Feste der Märtyrer sollten nicht begangen, sondern das Gedächtniss der Märtyrer nur an den Sonnabenden und Sonntagen hervorgehoben werden. Auch Hochzeiten und Geburtstagsfeiern sollten unterbleiben (Can. Laodic. can. 52). Der Staat kam derartigen Anforderungen eines tempus clausum entgegen (Leo und Antonius vom Jahre 469). Die im Contrast gegen den Ernst der Fastenzeit sich entwickelnde Zeit der Lustbarkeiten vor derselben (Carneval, wohl kaum von caro vale) hat ihre specifische Färbung, unter heidnischen Einwirkungen (Lupercalien), wahrscheinlich zuerst in Italien erhalten.

In der kirchlichen Feier bezeichnet der Palmensonntag (ἑορτὴ τῶν βαΐων, so schon in der griechischen Kirche des 4. Jahrh.) den Eintritt der grossen oder Leidens-(Marter-)Woche, der stillen (ἑβδ. ἄπρακτος). Tägliche Morgen- und Abendgottesdienste, Uebungen von Werken der Barmherzigkeit zeichnen sie aus, auch von Seiten der Obrigkeit Begnadigung von Verurtheilten und Gefangenen und Freilassungen von Sclaven (Cod. Theodos. 9, 36. Cod. Justin. III, 12, 8). In der grossen Woche treten hervor 1) der Donnerstag (ἡ ἁγία πεμπτάς, feria quinta paschae, auch dies Jovis sancta; der Name Gründonnerstag, dies viridium, von sehr unsicherer Deutung, tritt erst im späteren Mittelalter hervor); es ist der Stiftungstag des hl. Abendmahls, und obwohl der ursprüngliche Charakter der Passahfeier wegen des Fastens der Vollziehung der Eucharistie an diesem Tage zu widerstreben schien, wurde er nun doch feierlicher Communionstag, wie Chrysostomus für die griechische Kirche, Augustin für die nordafrikanische bezeugen. Hier hielt man an diesem Tage Morgens und Abends Communion, letztere für diejenigen, welche das Fasten bis zum Abend ausdehnten, erstere für die dessen nicht Fähigen; denn das Abendmahl sollte ja nüchtern genommen werden (August. epist. ad. Januar. 118). Wie die Charwoche überhaupt die bevorzugte Zeit für die Reconciliation der Pönitenten war, so besonders der Gründonnerstag (dies absolutionis sive indulgentiae). 2) Der Sonnabend der Woche war beliebter Tauftermin, wozu häufig am Donnerstag die Ablegung des gelernten Bekenntnisses (redditio symboli) vor dem Bischof erfolgte (dies competentium), nachdem die Mittheilung des Bekenntnisses (traditio symboli) früher (S. 499 f.) erfolgt war. Die Fusswaschung wurde nach Joh. 13 mancher Orten ebenfalls am Gründonnerstag geübt (dies pedilavii), und in der grichischen Kirche herrschte eine starke Neigung, diesem Ritus einen sacramentlichen Charakter beizulegen. Sonst wurde die Fusswaschung auch an Katechumenen, sowie sie getauft waren, ausgeübt und zwar durch den Bischof oder die Priester, z. B. in Mailand (Ambros. de sacram. 3, 1) und Gallien (Hefele, Konz.-Gesch. I, 177), was früher das Concil von Elvira (can. 48) untersagt hatte und später Augustin missbilligte, damit es nicht scheine, als gehöre dieser Ritus zum Sacrament. 3) Der Freitag (παρασκευή, dies

crucis, dominicae passionis, auch σωτηρία, erst im Mittelalter Charfreitag, d. h. dies lamentationum). Als strenger Fasttag wurde er ohne alle Solemnitäten und ohne alle Eucharistie gefeiert, doch in Syrien mit Abendcommunion in den Märtyrerkirchen oder Cömeterien ausserhalb der Städte, in Erinnerung an den descensus Christi zu den Todten. In der Nacht nach dem grossen Sabbath[1]) erfolgte die feierliche Ostervigilie, mit welcher das Passahfasten schloss, ein Festgottesdienst von freudig gehobenem Charakter, der bis zum Hahnenschrei des Auferstehungsmorgens währte, woran sich alsbald die Festcommunion des Ostermorgens anschloss. Der Gedanke an den Sieg des Erlösers im Todtenreiche und die Erwartung, dass an diesem Tage der Herr einst wieder kommen werde (Lactant. instit. 7, 19 und Hieron. in Matth. 25, 5), gab den Gemüthern noch ihre besondere Stimmung. Aeussere Freudenbezeugungen, insbesondere Fackeln und Lampen fehlten nicht. Constantin verbrachte die Nacht wachend und betend mit der Gemeinde. Natürlich blieben bei diesen nächtlichen Feiern Extravaganzen nicht aus, Ausgelassenheiten aller Art und noch Schlimmeres (Hieron. advers. Vigil. 9). Die ganze Woche nach Ostern bildete eine ununterbrochene Reihe von Festtagen, während welcher die Neugetauften bis zur Osteroctave (dominica in albis sc. depositis oder post albas, weisser Sonntag) ihre weissen Taufkleider trugen. Während der 15 Tage von Palmsonntag bis zur Osteroctave ruhten die Geschäfte, die Gerichtsverhandlungen, die Schauspiele; selbst die Sclaven genossen der Ruhe. Die Heiden durften keine Processionen veranstalten, die Juden nach der Bestimmung gallischer Synoden von Gründonnerstag bis zweiten Ostertag sich nicht auf den Strassen zeigen.

Mit dem Osterfest trat man in die Quinquagesimalzeit (πεντηκοστή, vgl. S. 290). Es fehlt nicht ganz an Spuren einer Neigung in der alten Kirche, diese an Ostern sich anschliessende Festzeit auf die vierzigtägige Zeit des Verkehrs des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu beschränken (AG 1, 3) und demgemäss mit dem Fest der Himmelfahrt abzuschliessen, wovon sich noch im 7. Jahrhundert eine verschwindende Reminiscenz findet (Conc. Tolet. X Can. 1). Aber die Feier des fünfzigsten Tages als der Ausgiessung des hl. Geistes wurde schon vom Concil von Elvira (Can. 43) eingeschärft und wird seit Eusebius und Constantin zu den hohen Festen gerechnet, welche wie auch der Himmelfahrtstag durch eine Festvigilie eingeleitet wird und in der Festoctave (ἀπόλυσις) ausklingt. Diese ist in der griechischen Kirche dem Andenken aller hl. Märtyrer gewidmet. Das Fest der Dreieinigkeit in der lateinischen Kirche wird erst seit dem 14. Jahrhundert gefeiert.

Ausser dieser grossen Festzeit vor und nach Ostern bestand bereits (S. 290) das Epiphaniasfest (τὰ Ἐπιφάνια) am 6. Januar, welches ursprünglich das Erscheinen und Offenbarwerden des göttlichen Heils in der Welt in der Taufe Christi feierte. Aber die Entwicklung des Glaubens an die Gottheit Christi zur Lehre von der Menschwerdung des Logos hatte dabei die Geburt Jesu selbst und ihr Offenbarwerden durch den Stern der Magier in das Licht dieses Festes zu rücken begonnen, entsprechend dem solemnen Ausdruck für die Menschwerdung: ἡ ἔνσαρκος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἐπιφάνεια[2]).

---

[1]) Die aquitan. Pilgerin lässt sie schon am Nachmittag des Sonnabends beginnen.
[2]) Eusebius h. e. I, 5, dem. ev. 8 p. 227 u. ö.

Das Fest wird bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts nicht nur Tauf- und Geburtsfest Jesu zugleich, sondern die letztere Beziehung gewinnt entschieden das Uebergewicht [1]. Auch die drei Kappadocier und Chrysostomus bezogen anfangs noch die Epiphanie auf die γενέτλια Christi, und Basilius wollte das Fest desshalb lieber θεοφάνια genannt wissen [2].

Eine andere Wendung aber ging vom lateinischen Abendland, von Rom aus.

Im Westen hatte das Epiphanienfest, vielleicht erst im Beginn des 4. Jahrhunderts, Aufnahme gefunden. Julian feierte es in Vienne mit den Christen (Amm. Marc. 21, 2). Der römische Bischof Liberius (seit 352) hat ganz im Anfang seines Pontificats die Weihung einer christlichen Jungfrau, der Schwester des Ambrosius, „am Geburtstage Jesu", unter ausdrücklicher Beziehung auf diese kirchliche Bedeutung des Tages, vorgenommen [3]. Dies gilt als das älteste Datum für das Weihnachtsfest am 25. December, ist aber wohl noch von der Feier des Epiphanienfestes als Geburtsfestes Christi zu verstehen, wie die Bezugnahme auf das Wunder zu Kana und die wunderbare Speisung, und die Thatsache, dass Epiphanias auch weiterhin als ordnungsmässiger Termin für die Nonnenweihe erscheint, bestätigen (s. Usener, S. 268 ff.).

Gleichwohl fällt in diese Zeit die Ansetzung des 25. Dez. (VIII Kl. ian.) als Geburtstags Christi im Chronographen von 354 [4]) und demgemäss die Einführung der kirchlichen Feier des Weihnachtsfestes ohne Zweifel durch denselben Liberius. Sie ist als Ablösung eines Theils der kirchlichen Feier vom Epiphaniasfest und selbständige Ansetzung desselben auf den kurz vorhergegangenen dies invicti solis anzusehen [5] und hat ziemlich schnell sich in der Kirche verbreitet. Unter dem Einfluss des römischen Bischofs ist diese Feier vor der Lostrennung des östlichen Illyriens (379 o. S. 353) vom Westen in Thracien heimisch geworden. Mit dem Sieg der Orthodoxie des Athanasius und Roms hat Gregor von Naz., der Vertreter derselben, das Weihnachtsfest (als Theophanie — Geburtsfest unterschieden von dem

---

[1]) Epiph. haer. 51, 22 nach dem Codex Venetus, und exp. fid. 21; ebenso Ephraem u. a.

[2]) Hom. auf die Geburt Christi opp. 2, 595. Mgr. 31, 1457.

[3]) Ambr. de virgin. 3, 1.

[4]) Th. Mommsen in der Abh. d. sächsischen Ges. der W. I, 631.

[5]) Von Ephraem wird bereits bedeutsam gefunden, dass das Epiphaniasfest als Geburtsfest Christi 13 Tage nach der Sonnenwende (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως) falle, und in der 13 eine Hindeutung auf Christus und seine 12 Apostel gefunden. S. die Stelle bei Usener, 194 ff.

Epiphaniasfest als dem Feste der Lichter) in Constantinopel eingeführt 379 (Greg. Naz. or. 38).

Bald darauf (382) ist es von Gregor von Nyssa gefeiert worden (homil. 1 de Stephano, Mgr. 40, 701), und 388 von Chrysostomus als ein im Osten noch nicht 10 Jahre bekanntes Fest. In Aegypten ist es erst unter dem Bischof Cyrill nachweisbar, in Palästina ist es unter Bischof Juvenal zur Zeit des chalcedonensischen Concils acceptirt worden. Nur die armenische Kirche hat an der Doppelbedeutung und darum ausschliesslichen Feier des Epiphaniasfestes festgehalten. Dem Epiphaniasfest blieb neben der Beziehung auf die Taufe Christi diejenige auf die Magier und ihren Stern, also die primitiae gentium, sowie auf die erste Offenbarung der Herrlichkeit Christi durch das Wunder von Kana, woran sich dann noch die auf das Wunder der Speisung angeschlossen hat. Die verschiedenen Beziehungen finden wir zusammengefasst bei Maximus Taurin. hom. 23.

Das Bedürfniss eines specifischen Geburtsfestes Christi entwickelte sich aus der ganzen Stimmung der constantinischen Zeit, dem Verlangen nach einer den herkömmlichen heidnischen Anschauungen nahe liegenden, auch im Naturleben Anknüpfung suchenden, cultischen Feier. Eine geschichtliche Erinnerung an den Tag der Geburt Jesu ist nirgends nachweisbar, ein Motiv in jüdischer Festfeier (P. Cassel, Weihnachten, 1861) nur künstlich aufzufinden und durch die späte römische Entstehung des Festes ausgeschlossen. Dagegen bot sich in Rom unwillkürlich die heidnische Festzeit der Decemberfeste dar, nämlich der hier zusammentreffenden Saturnalien mit ihrer Erinnerung an das goldene Zeitalter und ihrer in der Festfreude alle Unterschiede zwischen Herr und Diener, Arm und Reich aufhebenden Lustbarkeit. Den Schluss dieser Saturnalien (17.—24. Dec.) bildete das Fest der Sigillarien, an welchem die Kinder mit sigillaria, kleinen Bildern oder Puppen aus Thon, Wachs, Teig u. dgl., beschenkt wurden. Dazu kamen zweitens die Brumalia, der Tag der unbesiegten Sonne (25. Dec., nach dem Julianischen Kalender als Tag der Wintersonnenwende angesehen), endlich drittens das römische Neujahrsfest, die Calendae Januariae, an denen man sich beglückwünschend beschenkte mit sogenannten strenae (Backwerk, Früchte, aber auch sonstige Geschenke). So bot sich eine reiche Symbolik auf Grund der Naturerscheinung: das siegreich aufgehende Licht des neuen Lebens, die Herbeiführung zugleich eines neuen goldenen Zeitalters durch Christus, die Sonne der Gerechtigkeit. In die tiefgewurzelte Volksanschauung legte sich der höhere christliche Gehalt gleichsam unwillkürlich hinein, und es schien so aus inneren Gründen wahrscheinlich, dass Christus gerade um diese Zeit geboren sein werde. Aus dieser Entstehung erklärt sich auf der einen Seite die Ausdeutung und christliche Verwerthung der herkömmlichen Festfeier (Prudentius cathemer. 7, Paulinus Nol. und viele christliche Prediger), auf der anderen aber auch das zähe und mächtige Fortleben der heidnischen Anschauungen und Gewohnheiten, auch unter der neuen christlichen Etiquette. Damit nicht der christliche Glaubenskern vergessen werde, musste die Kirche später die Feier der Brumalien und Januarskalenden ausdrücklich verbieten. Für die Folgezeit aber war es von besonderem Gewicht, dass dieselbe religiöse Bedeutsamkeit

des Naturjahres bei den germanischen Völkern der christlichen Weihnachtsfeier von vornherein den Boden bereitete und jene tiefe Verschmelzung der Volkssitte mit der kirchlichen beförderte.

Entsprechend der österlichen Quadragesimalzeit legte sich vor das Weinachtsfest eine ähnliche Vorbereitungszeit, in der griechischen Kirche eine vierzigtägige (vom 14. Nov. ab), obwohl weniger strenge Fastenzeit, im Abendlande nach anfänglich ebenfalls längerer Dauer eine vierwöchentliche, die Adventszeit, welche auch hier, als wenigstens theilweise Fastenzeit, den Charakter bussfertiger Vorbereitung trug, daher auch von Lustbarkeiten frei bleiben und tempus clausum sein sollte.

In der Jerusalemischen Kirche wurde gegen Ende des 4. Jahrhunderts die quadragesima de epiphania als Fest der Darstellung Jesu im Tempel und der Begegnung mit Symeon und Hanna sehr festlich begangen, also 40 Tage nach dem als Geburtsfest Jesu angesehenen Epiphaniastag (14. Febr.). Nach dem Durchdringen des Weihnachtsfestes entsprach dem das Aufkommen des 2. Februar als festum purificationis Mariae (Lichtmess, Fest. candelarum, luminum), dessen Einführung in Rom dem Bischof Gelasius zugeschrieben wird. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass es sich in Rom an den von der Kirche längst eingeführten christlichen Ersatz der Februarlustrationen, insbesondere des Amburbale, des städtischen Sühnegangs mit seiner Lichterprozession erst angeschlossen und dessen christliche Umbildung so vollendet hat, dass es wesentliche Züge davon, die Lichterprozession und im Zusammenhang damit die Kerzenweihe auf den evangelischen Inhalt deutete. Die Einführung des Festes (als ὑπαντή oder ὑπαπαντή, Begegnung nämlich mit Symeon und Hanna) in Constantinopel durch Justinian 542, und zwar auf Veranlassung einer Pest, ist Herübernahme des römischen Festes mit unverkennbarem Durchschlagen der diesem anhaftenden sühnenden Bedeutung.

Wie bei diesem Fest und dem Weihnachtsfest ist die Aneignung und christliche Färbung ursprünglich heidnischer Feiern in den christlichen Bittgängen (Litaneien) ersichtlich, in den Rogationes (um Himmelfahrt), einer Umbildung der Amburbalien, die durch Claudius Mamertus von Vienne um 470 ausgestaltet und auf der 1. Synode von Orleans (511) eingeführt wurden, und der sog. Litania major am St. Marcustage (25. April), einer Umbildung der alten Robigalia, des Umgangs für die Saaten, um sie vor dem Brande zu schützen, welche von Gregor M. nicht erst eingeführt, sondern in ihrem Ritual bestimmt wurde. S. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 293 ff.

5. Die Gottesdienstordnung und die wesentlichen Elemente derselben.

Quellen und Literatur: S. 20 Nr. 4 u. S. 280. Die zahlreichen Stellen aus Chrysostomus s. Bingham, Orig. XIII, 6 (V, 133 sqq.) u. besonders C. E. Hammond, The ancient Liturgie of Antioch. etc., Oxf. 1879. Dazu Proclus

Const. de traditione divinae missae bei Gallandi IX, 680 (Mgr. 65). Dionys. Areop., De eccles. hierarchia, Mgr. 3, 369 ff. Pseudo-Ambrosius, De sacramentis libb. 6, Ml. 16, 409. Innocentii I. ep. 25 ad Decentium, Coustant. p. 855 (Ml 20, 551). F. G. Mone, Latein. u. griech. Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh., Frankf. 1850. L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus 1747 (Neap. 1776, 2 voll.), worin das Sacramentarium Leonianum (auch Ml 55, 2, col. 21 sqq.), das Sacr. Gelasianum (Ml. 74, 2, col. 1049 sqq.), das S. Gregorianum mit Antiphonarium u. liber Responsalis (Ml 78). Isidorus Hisp., De officiis ecclesiasticis libb. 2, Ml. 83, 449 sqq.

Die wesentlichen Grundlagen des katholischen Gottesdienstes, der Λειτουργία, waren bereits gelegt und hatten durch die beherrschende Idee des Opfers und der Arkandisciplin und die Unterscheidung der Katechumenenmesse von der der Gläubigen ihre entscheidende Gestalt erhalten, als der Umschwung der Zeit Constantin's auch dem Cultus neue, reichere Mittel zuführte und ihn zu mächtiger, weiterer Entwicklung trieb. Auf der einen Seite zeigte sich neben glanzvoller Ausstattung die wachsende Neigung zu grösserer Fülle der liturgischen Ausgestaltung, auf der anderen Seite die zur Herbeiführung grösserer Uebereinstimmung auf den verschiedenen kirchlichen Gebieten gegenüber einer offenbar noch sehr weitgehenden Unbestimmtheit und Freiheit. Das Concil von Laodicea muss (can. 19) noch den allgemeinen Gang des Gottesdienstes, das Auseinanderhalten der nach der Homilie des Bischofs erfolgenden Gebete für Katechumenen und Pönitenten von den 3 Gebeten der Gläubigen (stilles Gebet, allg. Kirchengebet und Collecte des Bischofs, vgl. Const. Apost. VIII, 11), an welche sich der Friedensgruss und die Opferhandlung anschliessen, einschärfen. Die Synoden beginnen Bestimmungen über einzelne Punkte des Gottesdienstes zu geben; man sammelt liturgischen Stoff von Gebeten u. dgl., aber ihr Gebrauch soll nicht dem subjectiven Belieben des Einzelnen überlassen bleiben. Die grossen kirchlichen Mittelpunkte, wie Alexandria, Jerusalem, Constantinopel, Rom, gewinnen führende Bedeutung. Die hier sich ausprägenden liturgischen Gewohnheiten, bis dahin in der Regel nicht schriftlich fortgepflanzt[1]), werden später schriftlich fixirt und in dieser Aufzeichnung gefeierten Autoritäten zugeschrieben; so die alexandrinische, deren Typus in der Liturgie der monophysitischen Kopten und Aethiopier wieder zu erkennen ist, dem heiligen Marcus, die palästinensische, mit welcher Cyrill von Jerusalem manche Berührung zeigt, dem heiligen Jakobus. Auf syrischem Gebiete ist die sog. Liturgia Apostolorum (Lit. des Adaios und Maris) und die des Theodorus (Mopsv.) und des Nestorius erwachsen, welche bei den Nestorianern in Gebrauch kamen. Auf griechischem Boden aber erlangte die Liturgie von Constantinopel das Uebergewicht, welche auf die Autorität des Chrysostomus und weiter zurück die des Basilius sich stützt. Unächt ist die dem Proklus von Constantinopel (Nachfolger des Nestorius um 440) zugeschriebene Acusserung über die Liturgien des Clemens und des Jakobus und ihr Verhältniss zu der des Basilius und des Chrysostomus[2]); letztere ist in der uns vorliegenden Gestalt nicht vor dem 7. oder 8. Jahrhundert abgeschlossen. Auf dem Gebiete der lateinischen

[1]) Vgl. Basil., De spir. sancto c. 27. Von der nicht offiziellen Schriftstellerei der apost. Constitutionen (s. o. S. 245) ist dabei abzusehen.

[2]) Wenn der Verf. das Verfahren des Basilius und des Chrysostomus, auf dessen Ehrennamen Goldmund hier bereits angespielt wird, dabei als ein abkürzendes bezeichnet, so ist schwer verständlich, inwiefern dies den Thatsachen entsprechen soll.

Kirche machen sich verschiedene provinziale Gestaltungen bemerkbar, für die nordafrikanische Kirche in Aeusserungen Augustin's u. A., für Gallien in alten, von Mone veröffentlichten und freilich in viel zu frühe Zeit gerückten Messen, weiter dem sog. Missale Gothicum. der Missa Gallicana vetus (beide bei Muratori) und dem Sacramentarium Gallicanum (bei Mabillon, Museum italicum I, 1724), für Spanien in Isidor's Mittheilungen und in der sog. Mozarabischen Liturgie, für Oberitalien in der mailändischen, sog. ambrosianischen, Liturgie. Aber die römische Kirche hat hier wie auf anderen Gebieten die Herrschaft zuletzt, doch erst in späterer Zeit, davongetragen.

Während das liturgische Handeln seinem eigentlichen Wesen nach Ausdruck und Darstellung für die religiöse Hingabe der Gläubigen an Gott und Mittel für die erneute Erfüllung ihres Glaubens mit göttlichen Gnadengütern sein soll, hat es unter wesentlicher Nachwirkung vorchristlicher Religionsstufen mehr und mehr den Charakter einer kirchlichen Leistung, eines heiligen Dienstes angenommen, dessen Werth eben in dem rituellen Vollzug als solchem liegt, und welcher zu einer heiligen Hierurgie wird, die im priesterlich vollzogenen Opfer das Heilsgut selbst beschaffen soll. Dabei schwebt allerdings in der griechischen Kirche die Vorstellung zwischen der eines eigentlichen hierurgischen und der eines mystisch-intellectualistisch vermittelten Vorgangs. Der heilige Dienst wird zu einer symbolisch-allegorischen, sozusagen dramatischen Vorführung des göttlichen Heilswirkens durch die Priester, als die dazu berufenen Mystagogen. Dagegen neigt die nüchternere, auf das Praktisch-Reelle gerichtete Auffassung des lateinischen Abendlandes mehr dazu, in dem Messcultus ein reales, auf Gott gerichtetes Thun zu sehen.

Der Verlauf des ganzen Gottesdienstes im 4. Jahrhundert ist ersichtlich aus dem achten Buch der apostolischen Constitutionen, der Schilderung der missa fidelium bei Cyrill von Jerusalem (catech. myst. V), dem 19. Canon des Concils von Laodicea und zahlreichen Aeusserungen der Kirchenväter, ganz besonders des Chrysostomus. Der Gang des Gottesdienstes ist bestimmt durch die Unterscheidung der Katechumenenmesse und der Messe der Gläubigen und bleibt auch, nachdem dieser Unterschied seit dem 5. Jahrhundert allmählich seine praktische Bedeutung verliert, bestehen. Der Inhalt der Katechumenenmesse erhält dann den Charakter des Eingangs oder ersten Theiles des Gottesdienstes. Er besteht in den von Psalmengesang umgebenen und unterbrochenen biblischen Lectionen, der an diese Lectionen sich anschliessenden Predigt und den Gebeten mit den zu Entlassenden und für dieselben, nämlich den Katechumenen, Energumenen und Pönitenten. Zu diesen Gebeten wird durch den

Diakon aufgefordert, und die Gemeinde eignet sich dieselben durch ihr Kyrie eleïson an, und der Bischof fasst jedesmal die Fürbitte in feierlichem Segensgebet zusammen. Nach der Entlassung dieser Uneingeweihten oder zeitweilig von den Mysterien Ausgeschlossenen bildet das allgemeine Gebet der Gläubigen den ersten Theil der missa fidelium oder den Eingang derselben. Nach dem stillen Gebet nennt der Diakon die verschiedenen Gegenstände des Gebets, welche sich die Gemeinde durch ihr wiederholtes Kyrie aneignet und worauf der Bischof ein zusammenfassendes Gebet (Collecte) hält. Den zweiten Theil bildet der Darbringungsact (προσφορά, oblatio), bestehend in der Darbringung der Gaben durch die Gemeindeglieder und Einsammlung derselben durch den Diakon, worauf der Friedenskuss von den Presbytern dem Bischof, von den Männern einander und ebenso von den Frauen einander gegeben wird (nach einer anderen Sitte wird, z. B. in der lateinischen Kirche, der Friedenskuss erst nach der Consecration, unmittelbar vor der Communion gegeben). Den dritten Theil bildet der eigentlich eucharistische Act, eingeleitet durch die alte feierliche praefatio: Sursum corda und das Vere dignum et iustum etc. In Einigkeit mit der gesammten Schöpfung und allen himmlischen Mächten sagt die Gemeinde durch den Mund des Priesters feierlich Dank, eignet sich den Gesang der Seraphim (Jes. VI) an, das Sanctus, sanctus, sanctus; dann wird die Gnade der Menschwerdung und Erlösung gepriesen und „eingedenk derselben" unmittelbar zur Recitation der Einsetzungsworte übergegangen und auf Grund davon um gnädige Aufnahme der dargebrachten Gaben gebeten, und in der Epiklese des heiligen Geistes von Gott erbeten, dass er durch diesen Geist die Gaben zu Leib und Blut Christi machen wolle. Damit wird das Opfer der Gemeinde unter die Kraft des Versöhnungsopfers Christi gestellt. Auf Grund dessen wird nun für den gemeinen Frieden der Kirche, für das Heil der Welt, für alle Stände und alle Nothleidenden gebetet, desgleichen auch für alle abgeschiedenen Gläubigen, Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Väter, Bischöfe etc. und alle entschlafenen Christen, und mit dem Vater-Unser geschlossen.

Den vierten Theil der Feier bildet nun die Spendung oder communio. Nach dem Ausrufe des Bischofs: Sancta sanctis antwortet die Gemeinde: Einer ist heilig etc., woran sich die Doxologie (Ehre sei Gott etc.) und das Hosiannah anschliesst. Der Bischof reicht dann an die in geordneter Folge der Stände (unter Vortritt der verschiedenen Stufen des Klerus) Herantretenden das Brod mit

den Worten: Der Leib Christi, der Diakon den Kelch mit den Worten: Das Blut Christi, der Kelch des Lebens; beide Mal antworten die Empfänger: Amen. Während der Austheilung findet Psalmengesang statt (Ps. 34). Den fünften Theil bildet die Schlussfeier (Postcommunio). Der Diakon fordert zum Danke und zur Bitte um gesegneten Genuss auf und das Segensgebet des Bischofs bildet den Schluss, worauf der Diakon die Gemeinde entlässt mit dem Spruch: Gehet in Frieden.

Zu den einzelnen Theilen dieser gottesdienstlichen Feier ist Folgendes zu bemerken:

1. Die biblischen Lectionen. Nur kanonische Bücher des alten und neuen Testaments sind in der Kirche zu lesen (Can. Laod. 59). Nach den apostolischen Constitutionen findet dreifache Lesung statt, ebenso in der spanischen und gallischen Kirche, während der Quadragesimalzeit hier sogar vierfache, wie eine solche auch in der syrischen Kirche vorkommt. In der späteren griechischen Kirche wird die alttestamentliche Lection dem Morgengottesdienst (der Matutine) zugetheilt. Ueberhaupt erstreckt sich die Lesung auf alle, sonntäglichen und Wochen-Gottesdienste. Die römische Kirche hat im Sonntagsgottesdienst nur eine zweifache Lesung, nämlich erstens aus dem Apostolos oder den Propheten, zweitens aus den Evangelien. Bis Ende des 4. Jahrhunderts kennt die alte Kirche nur die sogenannte lectio continua oder Bahnlesung, wonach ganze biblische Bücher der Reihe nach so gelesen werden, dass sich das Pensum eines Sonntags an das des vorangegangenen anschliesst. Dabei ist aber zu beachten, dass in der griechischen Kirche die Sonntagslesung, die Sonnabendslesung und die für die übrigen Wochentage zusammengenommen unabhängig nebeneinander hergehen. Nun begann aber in der lateinischen Kirche die Rücksicht auf die einzelnen Feste des Kirchenjahres eine Durchbrechung solcher Bahnlesung durch ausgewählte Lesestücke, also Perikopenlesung, sich durchzusetzen. So finden wir bei Augustin im Wesentlichen zwar noch jene Bahnlesung vorausgesetzt, aber für die Festtage und auch sonst nach besonderem Bedürfniss bestimmte ausgewählte Lesestücke dazwischentreten. In der gallischen Kirche zeigt sich, wie überhaupt in liturgischen Dingen, so auch hinsichtlich der Lectionen eine lebhafte Thätigkeit. Der Massilienser Musaeus (Gennadius de vir. illustr. cap. 76) hat unter anderen liturgischen Arbeiten eine Auswahl passender Lesestücke für alle Festtage des Jahres geliefert, und so zeigt sich überhaupt auf gallischem Gebiete eine Perikopenlesung, bei welcher die Bahnlesung doch noch nicht völlig ausgeschlossen, sondern nur unterbrochen ist. Aehnlich verhält sich die Sache in der Mailänder oder Ambrosianischen Liturgie. Auch in der römischen Lection der epistolischen und evangelischen Perikopen, deren Auswahl zum grossen Theil eine ganz freie ist, lässt sich doch erkennen, dass für gewisse Zeiten des Kirchenjahres die Heranziehung gewisser biblischer Bücher bestimmend gewirkt hat, also die ursprüngliche Bahnlesung noch nachwirkte. Dies hängt damit zusammen, dass für die römische Liturgie überhaupt die Rücksicht auf die kirchlichen Festzeiten einen stärkeren Wechsel auch anderer liturgischer Stücke hervorbringt. S. E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Biel. 1847, und in RE[2] 11, 460 ff. Caspari in ZWL 1888.

2. Das allgemeine Kirchengebet hat auch noch bei Augustin und

selbst noch bei Caesarius von Arles die oben bezeichnete Stellung am Beginn der missa fidelium. Doch wird dies allmählich anders, insofern als in der späteren griechischen Liturgie die diesem Gebet entsprechenden liturgischen Acte sich durch alle Theile des Gottesdienstes hindurchziehen (auch durch den Vorgottesdienst). Ueberdies wird die active Betheiligung der Gemeinde dabei mehr und mehr zurückgedrängt und durch den klerikalen Sängerchor ersetzt. In der römischen Kirche aber verschwindet dieses allgemeine Kirchengebet mehr und mehr von seiner Stelle und wird in den priesterlichen Opferact der Messe hineingezogen.

3. In der oblatio handelt es sich auch jetzt um wirkliche Darbringung von Gaben durch die Gemeinde, aus denen dann Brod und Wein zur Abendmahlsfeier ausgesondert werden. Es wird betont, dass von Unwürdigen, Lasterhaften und von solchen, die der kirchlichen Gemeinschaft verlustig geworden sind, Gaben nicht angenommen werden dürfen. Im Unterschied vom früheren Gebrauch macht sich jetzt das Verlangen geltend, dass zu diesen eucharistischen Gaben wirklich nur Brod und Wein (resp. Trauben und Aehren), nicht andere Naturalien genommen werden sollen (Can. apost. 3—5, Conc. Carth. III can. 24). Wie seiner Zeit schon Cyprian, so rügt noch Augustin (hom. 215, de tempore), dass Viele diese Gabendarbringung unterlassen, und mahnt zu derselben: erubescere debet homo idoneus si de aliena oblatione communicaverit. Noch zu Gregor's d. Gr. Zeit waren es wirklich dargebrachte Gaben der Gemeinde, resp. einzelner Gläubigen, aus denen die Abendmahlselemente genommen wurden. Während der Ueberreichung der Gaben wurden Psalmen gesungen, und nach der Darbringung sprach der Priester die oratio super oblata (die später sogenannten secreta), welches Gebet durchaus diesen Gesichtspunkt festhält, dass diese Gaben der Gläubigen oder der Kirche, in denen sich die Hingabe und Andacht einen Ausdruck schafft, den Darbringenden und denen, für welche dargebracht wird, den göttlichen Segen erwirken sollen, resp. dazu dienen, den Segen eines christlichen Festes oder die Fürbitte eines Heiligen, zu dessen Andenken sie gebracht werden, zu erlangen. Vgl. Isid. Hisp. de off. eccl. I, 15, 3. Tertia autem effunditur (oratio) pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur. S. Innoc. I, Ep. ad. Decent. ep. 1, c. 2. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tum eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicendae, ut inter sacra Mysteria nominentur. Auch in der späteren römischen Liturgie, welche jenseits unseres Zeitraums liegt, lässt sich im sogenannten offertorium und bis in den Messkanon hinein noch die Nachwirkung dieser ursprünglichen Anschauung erkennen.

4. Noch Isid. Hisp., De eccl. off. I, 18, 4: Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum in sacramentum divini corporis transeunt zeigt die ursprüngliche Anschauung (S. 286), dass der eigentliche Weihe- und Consecrationsact in der Epiklese des heiligen Geistes gipfelt, durch welche die dargebrachten Elemente mystisch zu Leib und Blut Christi werden, als die herrschende, auch im Abendland. Aber daneben beginnt auf römischer Seite die Neigung, als dasjenige was „das Sacrament conficirt", vielmehr die Einsetzungsworte Christi selbst zu betrachten. Der Uebergang zu dieser Vorstellung liegt schon in Pseudo-Ambrosius De sacramentis IV, 4, der Hinweisung darauf, dass, sobald es zur wirklichen Consecration kommt, der Priester nicht wie bei den Gebeten seine Worte braucht, sondern die Worte Christi. Es haben sich aber manche Nachklänge von der ursprünglichen Stellung und Be-

deutung der Epiklese erhalten (z. B. in der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie); in der römischen Liturgie klingt sie durch, findet aber hier ihre Stellung vor der Consecration, im Offertorium: veni (sancte spiritus) sanctificator omnipotens, aeterne Deus et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum.

5. Die von den apostolischen Constitutionen erwähnte commemoratio pro mortuis wird auch hinsichtlich der genannten Heiligen und Märtyrer, für welche gebetet wird, von Chrysostomus bestätigt. Ja noch im Sacramentarium Gregor's findet sich das Gebet für alle Gläubigen ohne Einschränkung (s. Bingham, Origines l. XV Cap. 3, tom. VI p. 333 f.). Indessen ist die bedeutungsvolle Wendung, welche die Fürbitte für die Heiligen zu der Bitte an Gott werden lässt, dass ihr Verdienst dem Beter zu Gute komme, bereits oben S. 531 erwähnt. Mit der commemoratio für Lebende und Todte hängt zusammen die Verlesung oder auch nur Auflegung der sogenannten Diptychen bei der Sacramentsfeier. Es waren dies mit Wachs überzogene Doppeltafeln, welche die Namen der Bischöfe und anderer hervorragenden Personen, mit denen man in Gemeinschaft stand, auch die Namen der Verstorbenen enthielten. Die Verlesung fand nach Dion. Areopag. (De eccles. hier. 3, 2; vgl. Concil. Const. v. 536 act. V, Mansi VIII, 1065 sqq., wo noch das Nic. Glaubensbekenntniss dazwischen tritt) nach dem Friedenskuss, nach Anderen erst bei der commemoratio nach der Consecration statt.

6. Erst verhältnissmässig spät hat das Glaubensbekenntniss in der Messe seine Stelle gefunden. Petrus Fullo, Bischof von Antiochien (um 471) soll eingeführt haben, dass das nicänisch-constantinopolitanische Symbol in jedem Gottesdienst gelesen werde (Theodor. Lector p. 566). Dasselbe soll um 509 der Bischof Timotheus von Constantinopel verordnet haben (ebenda p. 563), während bis dahin das Symbol nur einmal in der Fasten, bei der Unterweisung der Katechumenen, gebraucht wurde. Auf dem dritten Concil zu Toledo (Uebertritt Reccared's zum katholischen Bekenntniss, um 589) wurde für die Kirchen Spaniens und Galläziens verordnet, dass das nicänisch-constantinopolitanische Symbol vor dem Vaterunser gelesen werden sollte, zur Bezeugung des Glaubens und damit das Volk im Glauben mit gereinigten Herzen zum Empfang von Christi Leib und Blut herantrete. So wurde es auch nach Isid. Hisp. De off. eccl. I, 16 zur Zeit des Opfers vom Volke bekannt (Symbolum, quod tempore sacrificii a populo praedicatur. — In universis ecclesiis pari confessione a populo proclamatur). Erst viel später hat in der römischen Liturgie das Bekenntniss eine ganz andere Stelle, am Beginn der missa fidelium, erhalten.

7. Allgemein wurde jetzt noch, auch auf der römischen Seite, an dem Gebrauch des gewöhnlichen gesäuerten Brodes beim Abendmahl festgehalten; nur die Syrer machten eine Ausnahme (Azymiten). Ebenso allgemein wurde der Wein mit Wasser gemischt und diesem Gebrauche eine symbolische Beziehung gegeben auf die menschliche und göttliche Natur Christi u. dgl. Ebenso wird an dem Brechen des Brodes festgehalten. Die Communicanten nehmen das Brod mit eigenen Händen in Empfang (Cyrill. Hierosol.). Eine abendländische Synode bestimmt nur, dass Weiber das Brod nicht mit unbedeckter Hand empfangen sollen (Conc. Antissiodor. Can. 36). Eine Elevation der consecrirten Elemente zur Anbetung kennt die alte Kirche nicht, wohl aber wird in der griechischen Kirche eine Erhebung derselben vor der Consecration als Aufweisung der zu weihenden Gaben (ἀνάδειξις, Basil., De spir. s. cap. 27; vgl. auch ὀπ' ὄψιν

ἄγει bei Dion. Areop. eccl. hier. 3, 2) anzunehmen sein. Allgemein ist ferner der Gebrauch unter beiderlei Gestalt zu communiciren; eine Enthaltung vom Kelch wird sogar im Gegensatz zu dem Manichäismus als ketzerisch verboten. Dagegen wird ausserhalb der Kirche nur das gesegnete Brot als „Eulogie" angewendet. Wenn die spätere griechische Kirche Partikel des Brodes in den Wein streut und mit Hülfe eines Löffels den Communicanten reicht, so findet sich die erste Spur eines derartigen Verfahrens erst im 7. Jahrhundert auf einer spanischen Synode (Conc. III. Bracarense v. J. 675, Can. 1). Im Unterschied vom späteren römischen Verfahren wurden die Consecrationsworte noch deutlich hörbar ausgesprochen, indessen muss Justinian (Nov. 137, 6) dies noch ausdrücklich einschärfen.

Noch hält die alte Kirche durchaus an der Berechtigung der Kindercommunion fest, welche Augustin nachdrücklich aus Joh 6, 53 begründet. Und zwar ist dabei nicht bloss an die Mittheilung des Abendmahls unmittelbar nach der Taufe zu denken. Hinsichtlich dieser wird daran festgehalten, dass das Abendmahl nur nüchtern empfangen werden soll; die Kindlein sollen nicht einmal genährt werden dürfen, bevor sie das hl. Mahl empfangen. Die apostolischen Constitutionen (VIII, 13) geben in der Reihenfolge der Communicirenden den Kindern (τὰ παιδία) ihre bestimmte Stelle nach den kirchlichen Ständen und vor dem übrigen Volk. Die Kinder werden von den Diakonen besonders beaufsichtigt, um Störungen zu vermeiden, und die kleineren sollen von den Müttern an der Hand gehalten werden. Daran schloss sich die Sitte, dass wenn viele Stücke bereits geweihten Brotes übrig geblieben waren, Schulknaben herangezogen wurden, welche an den Stationstagen in der Woche mit dem mit Wein gesprengten Brod gespeist wurden (Evagrius IV, 36, Conc. Matisconense II, 6). Welche abergläubische Auffassung sich hieran anschloss, zeigt die Wundererzählung bei Evagrius, wonach ein jüdischer Knabe mit den anderen Theil nahm, dann von seinem erzürnten Vater in den Feuerofen geworfen wurde und wunderbar in ihm erhalten blieb.

8. Obwohl die Sonntagsfeier dem sonntäglichen Gottesdienste die ausgezeichnete und herrschende Stellung gibt, so ist doch damit der Gedanke an tägliche gottesdienstliche Feier, wie sie in den apostolischen Erinnerungen der Kirche wurzelt (AG 2, 42. 5, 46), auch von der herrschenden Kirche nicht aufgegeben, wenn auch nur annähernd verwirklicht. Die Idee des beständigen Gebets lag dem Stundengebet (Horen, vgl. S. 386) zu Grunde, das vornehmlich die Mönche und die Kleriker verpflichtete, und für welches vor Allem der Psalter den Hauptstoff gab, an welchen sich jedoch biblische Lectionen, Lectionen von Homilien, Gebete, Hymnen und Antiphonen etc. anschlossen. Das griechische Horologium wie das römische Breviarium, zu dessen Anordnung Leo I., Gelasius, Greg. M. mitgewirkt haben, ist daraus entstanden. Die kirchliche Feier des Sonnabends (S. 540) in der griech. Kirche, zum Theil durch Lectionsgottesdienst, resp. Predigt, zum Theil auch durch Eucharistie begangen, und die der beiden sogenannten Stationstage (Mittwoch und Freitag s. o.) ergeben mit dem Sonntag zusammen die vier Tage, an denen nach Basilius epist. 289 die Abendmahlsfeier offen stand. Aehnlich rechnet Chrysostomus drei oder vier Tage, an denen das neutestamentliche Passah wöchentlich gefeiert werde (hom. 52 in eos qui paschah ieiunant, doch setzt er hinzu: auch sonst so oft wir wollen). Von täglicher Gedächtnissfeier des Opfers Jesu hatte schon Eusebius gesprochen (demonstr. evang. I, 10, p. 37).

Weiterhin constatirt jedoch Augustin (epist. 118 ad Januarium cap. 2) das verschiedene Verfahren an verschiedenen Orten: alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbatho tantum et dominico, alibi tantum dominico. Allgemein zeichnet sich die Quadragesimalzeit durch tägliche Gottesdienste mit Predigt aus, so jedoch, dass nach dem Conc. Laod. can. 49 nur am Sonnabend und Sonntag in derselben Darbringung und Consecration der Abendmahlselemente erfolgen sollen, d. h. dass an den anderen Wochentagen in dieser Buss- und Trauerzeit nur die sogenannte Liturgia praesanctificatorum stattfinden solle, d. h. Communion mit den an jenen Tagen vorausgeweihten Elementen. Dagegen findet in der Quinquagesimalzeit täglich volle kirchliche Feier, selbstverständlich mit Eucharistie statt.

Aber darüber hinaus boten die Früh- und Abendfeiern (Matutine und Vesper) tägliche Andachten (Epiphanius expos. fid. 23. Constit. apost. 8, 33 ff.). Die ersteren wurden häufig vor Tagesanbruch (als Vigilien) gehalten. Als Morgenpsalm wurde der 63. benutzt, als Abendpsalm der 141. (wegen Vers 2), ausserdem Gebete, sowohl für Katechumenen und Pönitenten, wie für die Gläubigen, und ein besonderes Morgen- wie Abendgebet durch den Bischof. Ausserdem fand Psalmengesang hier reichliche Anwendung und in der Vesper der berühmte alte Abendhymnus der griechischen Kirche: φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης. In der spanischen und gallischen Kirche wurde auch das Vaterunser als tägliches Gebet post matutinam et vesperas eingeschärft. Sehr mannigfaltig gestalteten sich diese Morgen- und Abendgottesdienste, namentlich die letzteren, in den Mönchsgemeinschaften. Insbesondere aber erlangte der frühe Morgengottesdienst am Sonnabend und Sonntag, und die sonntägliche Vesper besondere Pflege[1]). Für die grossen Feste und die Märtyrertage aber dienten die Festvigilien zur besonderen Erhöhung der Feier. Vigilien wurden auch sonst wohl unter besonderen Bedrängnissen gefeiert. Die Kirchenschriftsteller rühmen öfters die glühende Andacht dieser Nachtgottesdienste. Freilich muss Chrysostomus auch erinnern: „Ihr habt die Nacht zum Tage gemacht durch die Vigilien, macht nun nicht den Tag zur Nacht durch Saufen, Trunkenheit und leichtfertige Lieder“ (Bingham VI, 294).

9. In der Idee des christlichen Cultus lag ursprünglich eine tägliche Theilnahme an der Eucharistie, mindestens aber musste als Regel die sonntägliche Theilnahme aller Gemeindeglieder gelten (abgesehen von sonstigen Gelegenheiten, wie Märtyrerfeiern u. dgl.). Aber die gross gewordene Kirche blieb thatsächlich weit hinter dieser Idee zurück. Schon das Concil von Antiochien (c. 2; vgl. Can. Ap. 9 f.) bedrohte diejenigen, welche in die Kirche kommen und die heiligen Schriften anhören, aber nicht mit den Gläubigen beten und gemeinsam das Abendmahl empfangen wollen, mit Ausschliessung, bis sie Busse thun. Chrysostomus rügt wiederholt, dass das Abendmahl von Vielen so überaus selten genossen werde, und beklagt namentlich, dass Alles nur zur Ostercommunion sich dränge, so dass das tägliche Opfer verachtet und umsonst bereit gehalten werde. Ebenso erwähnt dies Pseudo-Ambrosius (De sacramentis IV, 4 und 6) als orientalische Unsitte und mahnt: accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit. Ueber die Berechtigung täglicher Communion wird allerdings im Abend-

---

[1]) In der späteren Ausbildung der griech. Liturgie erscheinen Sonnabendsvesper und Sonntagsmatutine und Hauptgottesdienst als organisch zusammenhängende Glieder.

land von Augustin, Hieronymus (Bingham VI, 579), Gennadius (De eccles. dogmat. Cap. 53) mit einer gewissen Zurückhaltung geurtheilt. Der letztere aber betont um so mehr den sonntäglichen Abendmahlsgenuss. Offenbar fehlt aber auch daran in der Wirklichkeit sehr viel, und die Menge gewöhnt sich bei nur seltener wirklicher Communion daran, in der Regel nur Zeuge der eucharistischen Feier zu sein. So ergreift das Conc. Toletanum I, Can. 13 mit Rücksicht auf die verdächtigen Priscillianisten nur gegen Diejenigen Zuchtmassregeln, bei denen sich herausstellt, dass sie die Kirche besuchen, ohne jemals zu communiciren. Caesarius von Arles (Homilie 12) tadelt diejenigen, welche die Kirche schon nach der Lection (resp. Predigt) verlassen, ohne die eigentliche Messe abzuwarten. Lectionen könnten sie auch zu Hause lesen oder hören, die Consecration von Leib und Blut Christi aber könnten sie nur in der Kirche *hören* und *sehen*. So bahnt sich hier der spätere Gebrauch der römischen Kirche an; noch aber fehlt der Nachweis dafür, dass in der alten Kirche jemals die Messe ganz ohne alle anderen Communikanten lediglich vom Priester, geschweige denn, dass sie überhaupt ohne Gegenwart von Laien lediglich durch die Administrirenden ausgeführt worden sei.

10. Noch zeigte sich bei Beginn unserer Periode nicht nur in Matutinen und Vigilien, sondern auch im sonntäglichen Gottesdienst eine *active Betheiligung der Gemeinde*, nicht nur in dem häufigen *Kyrie*, womit sich die Gemeinde die Gebete aneignete, und in den zahlreichen *Responsorien*, sondern auch in dem von Priester und Gemeinde zusammengesprochenen Sanctus; ferner, nachdem der Bischof gesprochen: das Heilige den Heiligen, in der Antwort der Gemeinde: Einer ist heilig, Einer ist der Herr, Jesus Christus. Ja, nach Gregor d. Gr. wurde bei den Griechen noch das Vaterunser von allem Volk gesprochen, während in der römischen Kirche der Priester allein es sprach. Ausserdem aber war die Gemeinde noch in der mannigfaltigsten Weise betheiligt am *Psalmengesang*, besonders freilich bei den Vigilien und Vespergottesdiensten und den Festaufzügen, welche z. B. in Jerusalem in der grossen Woche eine bedeutende Rolle spielten (Peregrinatio Silviae). Nach Can. 15 des Laodic. Concils sollten ausser den dazu bestellten klerikalen Sängern, welche den Ambon bestiegen und aus dem Buche sangen, andere in der Kirche nicht singen. Dadurch sollte der Gemeinde wohl nicht die Betheiligung am Gesang gewehrt werden, es sollten nur nicht Laien als Vorsänger wirken. Die Betheiligung der Gemeinde am Gesang bestand, abgesehen von dem Psalliren der Responsorien, beim Psalmensingen zum Theil darin, dass, nachdem der Vorsänger den Psalm gesungen, d. h. psallirend recitirt hatte, die Gemeinde respondirte, indem sie die sogenannten Akroteleutien oder *Acrostichia* (d. h. nicht gerade den Schluss desselben Psalms, sondern in der Regel andere geeignete Psalmsprüche) recitativartig sang: ψάλλειν und τὰ ἀκροστίχια ὑποψάλλειν. Daneben aber hatte sich sowohl der *symphonische* Psalmengesang, als auch der *antiphonische*, d. h. Wechselgesang der getheilten Chöre der Gemeinde herausgebildet, welcher in der antiochenischen Kirche des 4. Jahrhunderts zuerst aufgekommen sein soll (s. RE[2] 4, 569). Mit dem Bemühen, dem Cultus überhaupt Glanz und Pomp zu verleihen und seine Anziehungskraft für die Menge zu steigern, hängt zusammen, dass auch neben dem Psalmgesang und den eigentlich liturgischen Responsionen die von der Gemeinde gesungenen *Hymnen* Eingang finden, wie davon Basilius, Chrysostomus u. A. in der griechischen Kirche, Ambrosius in der lateinischen die Zeugen sind. Belebter Psalmen- und Hymnengesang findet

nicht nur bei Processionen und sonstigen festlichen Gelegenheiten, sondern auch im Gottesdienst, insbesondere in den Vigilien und Vespern willige Aufnahme. Als die von den Kirchen ausgeschlossenen Arianer ihre Vigilien mit Hymnengesang auf offenen Plätzen hielten, trat Chrysostomus dem mit orthodoxen Psalmen und Hymnen erfolgreich gegenüber, und ebenso wurde gerade dem Ambrosius nachgesagt, dass er durch Einführung der von der ganzen Gemeinde gesungenen Hymnen mit besonderem Erfolg den Bemühungen des arianischen Hofes der Kaiserin Justina entgegengewirkt und das Volk bezaubert habe, und Ambrosius leugnet dies nicht[1]). Augustin schilderte die Eindrücke dieser neuen Einrichtung (Confess. IX 6 ff.); und zwar waren es auch hier nächtliche Vigilien, in welchen nach dem Muster der Orientalen im Wechselgesang gesungen wurde. Denn nicht sowohl der eigentliche eucharistische Gottesdienst, als die anderen religiösen Versammlungen, Matutine, Vespern und besonders Vigilien, waren der eigentliche Ort für diesen kirchlichen Gemeindegesang (s. Paulini vita S. Ambrosii Cap. 13). In dem eigentlichen Gottesdienst der griechischen Kirche gehen nun aber Responsorien, wie Psalmen- und Hymnengesang immer ausschliesslicher auf den kirchlichen Sängerchor über, der an die Stelle der Gemeinde tritt und welcher nun auch den freigedichteten Gesängen eine Stelle in der immer reicher werdenden griechischen Liturgie verschafft. Hier kommen einmal die sogenannten τρόποι oder τροπάρια auf, einzelne Verse oder mässige Strophen, welche zwischen die Psalmen eingeschoben werden, dann aber auch ganze selbständige, längere Gedichte, welche die Festgeschichte oder die Märtyrer und Heiligen preisen; später auch die sehr ausgedehnten und complicirten Canones, bestehend aus einer Anzahl (9) mehrstrophiger Oden. Dabei beginnt auf griechischem, wie auch auf lateinischem Gebiete das rhythmische Gesetz ein anderes zu werden. Die Hymnen auf Christus etc. werden nach dem Vorbilde des dem Clemens Alexandrinus zugeschriebenen sich wohl antiker Metra in irgend welchem Masse bedient haben. Dabei wird es jedoch im 5. Jahrhundert den Apollinaristen zum Vorwurf gemacht (Sozomenos VI, 25), dass sie neben den gesetzmässigen heiligen Oden auch metrische Liedchen gesungen hätten, also von lyrischen, für den heiligen Gegenstand zu weltlich erscheinenden Formen. Das eigentliche Kirchenlied in der späteren Zeit, dessen üppige Entwicklung allerdings erst nach unserer Periode fällt, zeigt ganz dieselbe Erscheinung, wie die Entwicklung der lateinischen Hymnen (S. 462, 493). Es wird nicht mehr metrisch (d. h. nach den Quantitäten und so, dass der Wortaccent hinter dem Versaccent zurücktritt), sondern rhythmisch gedichtet, d. h. so, dass die Silben gezählt werden und der Versaccent jedesmal oder doch an den Hauptstellen mit einem Wortaccent zusammenfällt. — Der griechische Kirchengesang des Chors war rein vocaler ohne Begleitung der Instrumente, und ein-, nicht mehrstimmig. In dem belebten Hymnengesang des Volks, wie ihn Ambrosius in die lateinische Kirche verpflanzte, wird sich die Einwirkung der antiken Musik fortgesetzt haben. Die Hymnen müssen durch volksthümliche Beweglichkeit und Reichthum der Modulation gelockt haben, aber auch der Gefahr der Verweltlichung und des Theatralischen ausgesetzt gewesen sein. Die römische Kirche hat sich früh der Schulung kirchlicher Sänger gewidmet, für welche schon Bischof Sylvester I. gewirkt haben soll. Gregor d. Gr. hat auch nach dieser Seite eine gewisse abschliessende und zugleich grundlegende

---

[1]) Grande carmen (Zaubermittel) istud est, quo nihil potentius.

Bedeutung gehabt. Auch im Abendland ist der Kirchengesang wesentlich Priestergesang, Gesang des geschulten Chors geworden. In dem liturgischen Gebrauch steht neben dem Accentus (modus choraliter legendi) für die Collecten und Lectionen, der „musikalisch abgestuften Recitation“, deren Tonwechsel sich lediglich nach dem Satzbau richtet ohne eigentliche Melodienbildung, der Concentus für die liturgischen Gesangsstücke im engeren Sinne: Antiphonen, Hymnen, Gloria, Hallelujah, Sanctus u. s. w. Gregor hat diese kirchlichen Gesänge gesammelt und kirchlich stilisirt und den kirchlichen (ambrosianischen) Gesang auf grössere Einfachheit und Strenge zurückgeführt. S. W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christ., Lips. 1871. J. B. Pitra, Analecta Sacra Spirit. Solesm. parata I, Paris 1871. Buhl, Der K.-Ges. in d. gr. K. in ZhTh 1848. J. L. Jacobi, Zur Gesch. d. gr. Kirchenlieds ZKG 5, 177 ff. A. Daniel, Thesaurus hymnol. 2. ed. 5 Bde. 1863. Mone, Lat. Hymnen des MA. 3 Bde. 1853 ff. J. Kayser, Beiträge z. G. u. Erkl. d. ä. Kirchenhymnen 2. A. 1881. M. Gerbert, De cantu et musica a prima eccl. aet. 2 Bde. 1774. Die neueren Werke über G. d. Mus. von Forkel, Ambros, Brendel; J. Köstlin, Gesch. d. Musik 1884.

6. Sacrificium und Sacramentum.

Literatur: S. die Dogmengeschichten und Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, JdTh 1864—1868.

In dem heiligen Opfer der Eucharistie sieht die Kirche nicht nur die Erfüllung der alttestamentlichen vorbildlichen Opfer, sondern auch das wahre geistige Opfer im Gegensatz aller heidnischen Opfer. Die Combination der Darbringungen (Oblationen), in denen sich das Opfer des Gebets, der Dankbarkeit und der frommen Gesinnung darstellt, mit dem Opfertode Christi, wie sie durch die Einsetzungsworte nahe gelegt war und durch die Anrufung des heiligen Geistes vollzogen gedacht wurde (S. 551), blieb die Grundlage. Auch als die regelmässigen Oblationen der Gemeindeglieder mehr und mehr anfingen an Bedeutung zu verlieren, blieb doch die Idee der Oblation bestimmend. Man bittet, dass Gott durch den heiligen Geist Brod und Wein zu Leib und Blut Christi mache, und so wird in der griechischen Liturgie gesagt: „wir bringen Dir diesen vernünftigen unblutigen Dienst dar und rufen Dich an, dass Du herabsendest den heiligen Geist. Segne, o Herr, das heilige Brod und mache es zu dem theuren Leibe Deines Christus; segne den Kelch und mache dieses, was in dem Kelche ist, zu dem theuren Blute Deines Christus und verwandle es durch Deinen heiligen Geist“. Diese Verwandlung (μεταβολή, μεταποιεῖσθαι, transformatio) ist hier zunächst ein starker liturgischer Ausdruck zur drastischen Vergegenwärtigung, nicht im Sinne der späteren römischen Verwandlungslehre, denn die Elemente (Brod und Wein) bleiben Typen des Leibes und Blutes Christi, aber auch nicht bloss im

Sinne einer bewussten Versinnbildlichung, sondern im Sinne einer mystischen Umsetzung [1]). Grade wo im Interesse der antiochenischen Christologie behufs der Auseinanderhaltung der menschlichen und göttlichen Natur Christi von Theodoret betont wird, dass die heiligen Symbole nicht ihr früheres natürliches Wesen verlieren, geschieht das unter ausdrücklicher Anerkennung, dass sie als das anerkannt, geglaubt und verehrt werden, wozu sie durch die Heiligung (Epiklese) geworden sind. Dogmatisch gehen die Aeusserungen sehr auseinander. Hier eine scheinbar rein symbolische Fassung als Erinnerung und Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi, dort eine dynamische Fassung, wonach ihr Empfang die Wirksamkeit Christi vermittelt, anderwärts auch eine eigentlich metabolische, wonach das göttliche Wort in ihnen gewissermassen seine Menschwerdung fortsetzt. Aber überall geht die eigentliche liturgische Meinung über den bloss mnemonischen Akt hinaus zu einer mystischen Niessung Christi. Auch im Abendland schwanken die Aeusserungen zwischen einer symbolischen Vergegenwärtigung und einer mystischen Umwandlung. Auch dem Augustin ist das Abendmahl ein sacrificium corporis Christi, ein verissimum sacrificium, obwohl bei ihm gerade die rein symbolische Fassung stark durchschlägt; daher er die Opferung des Leibes Christi als memoria peracti sacrificii Christi bezeichnet und anderwärts bei dem geopferten Leibe an den geistlichen Leib des Herrn, die Gemeinde seiner Gläubigen denkt. Entschiedener aber tritt die realistische Fassung auf, z. B. bei Leo d. Gr. Die Abendmahlsgenossen sollen durchaus nicht zweifeln an der Wahrheit des Leibes und Blutes Christi, „hoc enim ore sumitur, quod fide creditur". Und diese realistische Auffassung gewinnt immer entschiedenere Vertreter, und zwar im Zusammenhang mit der Vorstellung des Abendmahlsopfers. Die Ausdrücke: conficere corpus et sanguinem Christi werden allgemein. Ihren Abschluss findet diese Entwicklung bei Gregor d. Gr. in der Vorstellung der im Abendmahl sich stets wiederholenden Opferung Christi (Quotidianum immolationis sacrificium). „So oft wir ihm das Opfer seines Leidens darbringen, so oft erneuern wir seine Passion zu unserer Absolution. Obwohl Christus als Auferstandener nicht mehr stirbt, so wird er doch für uns wiederum in diesem heiligen Geheimniss der Darbringung geopfert." Auch bei Gregor freilich klingt immer

---

[1]) Vgl. Pseudo-Ambr. de sacram. 5, 4: ut sint quae erant, et in aliud commutentur. Isid. Hisp. de eccl. off. 1, 15, 3. Conformatio sacramenti: oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori et sanguini conformatur.

noch der Gedanke an eine blosse Vergegenwärtigung des Opfers Christi wieder durch, einer Nachahmung des Opfers der Passion, und es wird zugleich immer wieder eine Verinnerlichung der Opfervorstellung angestrebt, wenn er sagt: tunc (Christus) pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.

Als Wirkungen des heiligen Opfers wird Vergebung der lässlichen Sünden nach der Taufe angesehen, zugleich aber auch die mystische-physische Einpflanzung göttlichen Lebens. Der ganze Charakter der Opferhandlung bringt es aber mit sich, dass man in der Messe ein Heil- und Schutzmittel bei allen Nöthen auch des täglichen Lebens sucht. Von besonders weitgreifendem Einfluss ist aber endlich der Gedanke, dass die Darbringung des heiligen Opfers wie überhaupt die Fürbitten auch den Seelen der abgeschiedenen Gläubigen zugute kommen werde, wie dies schon Cyrill von Jerusalem (catech. myst. 5.) ausspricht, sodann Augustin (Enchir. cap. 30), der das heilige Opfer wie die Fürbitten überhaupt und die Almosen als dasjenige nennt, wodurch die Seelen der Verstorbenen erleichtert werden. Während die griechische Kirche bei diesem unbestimmten Gedanken im Sinne Cyrill's stehen bleibt [1], entwickelt sich aus demselben in der lateinischen Kirche die bestimmtere Lehre vom Fegefeuer oder Läuterungszustand, eine Lehre, welche bei Caesarius von Arles bestimmtere Gestalt annimmt und durch Gregor d. Gr. zum Allgemeingut der lateinischen Kirche wird. Dem Läuterungsfeuer verfallen die Gläubigen, welche noch ungebüsste lässliche Sünden in jenes Leben mitnehmen, und ihnen kommt die Hülfe des heiligen Opfers zu Statten.

7. Die Predigt.

Quellensammlungen: Pelt et Rheinwald, Homiliarium patristicum I, 1829—33, deutsch 1829 ff. Augusti, Predigten auf alle Sonn- und Festtage, aus den Schr. der K.-V. ausgew. 1836 f. Ders., Casualreden 1840.

Literatur: Bingham, Origines ed. Grisch. XIV, c. 4, Vol. VI, 105 sqq. Nickel u. Kehrein, Die Beredsamkeit der Kirchenväter, 4 Bde. 1844 ff. Die Gesch. der Predigt von R. Rothe, herausg. von Trümpelmann 1881, u. besonders v. Zezschwitz in Zöcklers Handbuch d. theol. Wiss. Bd. IV. Christlieb in RE [2] 18, 466 ff.

Obgleich das Schwergewicht des Cultus in dem mystischen Opfer der Eucharistie liegt, so dass der Theorie nach der Predigtgottesdienst nur als die Vorbereitung dazu erscheint, so gewinnt doch

[1] Vgl. Eustratius presb. Const. (am Ende unserer Periode) De vita functorum statu (Leo Allat., De orientalium et occidentalium perpetua in dogmate Purgatorii consensione Rom 1656, 319 ff.), latein. in Max. Bibl. Patr. Lugd. XXVII, 1362 ff. Phot. Bibl. c. 171.

thatsächlich der letztere für die an das Licht der Oeffentlichkeit getretene Kirche zunächst eine ausserordentlich grosse, thatsächlich die Eucharistiefeier in Schatten stellende (S. 554) Bedeutung, besonders in grossen Städten, wo bedeutende rednerische Kräfte die grossstädtische Bevölkerung anziehen. Lehren und Predigen gilt als recht eigentliche bischöfliche Function, und Männer wie Chrysostomus, Ambrosius, Augustin sind sich der Grösse der Aufgabe und ihrer Verantwortlichkeit wohl bewusst. Wie schon Constit. apost. 2, 57 bestimmt, dass nach der Lection die Presbyter (einer oder mehrere hintereinander) das Volk ermahnen sollen und zuletzt der Bischof, so weist auch Chrysostomus in seinen antiochenischen Predigten darauf hin, dass nach ihm, dem Presbyter, der Bischof noch redend auftreten soll [1].

Ein Laie, selbst ein gelehrter Laie, soll nicht in der Kirche predigen. Mancher Orten durften es auch die Presbyter nicht wagen, in Gegenwart des Bischofs zu predigen, was jedoch Hieronymus tadelt. Die Pflicht aber der Bischöfe, vor dem Volke zu predigen, wurde auch von der weltlichen Gesetzgebung eingeschärft (Cod. Theodos. XVI, 2, 25). Hervorragende Bischöfe haben sich nicht begnügt, an den Sonntagen zu predigen, sondern häufig, besonders in der Quadragesimalzeit, täglich gepredigt, wie Chrysostomus schon in Antiochien als Presbyter und in Constantinopel als Bischof. Ebenso zeigen die Predigten des Augustin häufige Bezugnahme auf Predigten an vorangegangenen Tagen. Ebenso ist von hervorragenden Bischöfen an einem Tage, besonders wohl Sonntags, zweimal früh und abends gepredigt worden, so von Chrysostomus, Basilius, Augustin. Auch der Fall findet sich, dass zuerst für die Katechumenen mit, dann nach deren Entfernung für die Gläubigen allein gepredigt wird. Der bedeutendste abendländische Prediger des 6. Jahrhundert, Caesarius von Arles hat oft in den Matutinen und Vespern seine Homilien gehalten: ut nullus esset, qui se de ignorantia excusaret (Cyprianus Tolos. Vita Caesarii cap. 4). Auffallender Weise berichtet Sozomenos (7, 19), dass in Rom weder der Bischof noch sonst jemand in der Kirche lehre; eine Angabe, welche für die Zeit vor dem Auftreten Leo's d. Gr. doch nicht ganz grundlos, wenn auch vielleicht übertrieben sein kann. Leo selbst freilich hat Predigten an das Volk im Gottesdienst gehalten; er motivirt aber sein Predigen in einer Weise, dass man sieht, er halte es nicht für völlig selbstverständlich (Bingham, Orig. tom. VI 118). Grosse Bischöfe, wie die von Rom, sind vielfach durch die mannigfaltigen kirchlichen

[1] Dasselbe bestätigt für Jerusalem die Peregrinatio S. Silviae.

Geschäfte viel zu sehr abgezogen gewesen, um der Pflicht der Predigt zu genügen. Anderseits freilich sind in der Regel die bischöflichen Kirchen in den Städten wohl die einzigen gewesen, in denen die kirchliche Beredsamkeit laut geworden ist. Schon Chrysostomus weist darauf hin, dass die Leute auf dem Lande selten Gelegenheit hatten, Predigten zu hören, wenn nicht ein lokales Märtyrerfest besondere Gelegenheit dazu gab, wobei dann Chrysostomus selbst auf das Land geladen predigte. Den Presbytern auf dem Lande war zwar das Predigen gestattet, aber die Fähigkeit dazu wird vielen gefehlt haben. In der gallischen Kirche erklärte das Concil von Vaison (529), dass nicht nur in den Städten, sondern auch in allen Parochieen die Presbyter die Befugniss haben zu predigen; im Falle ihrer Verhinderung sollen von den Diakonen Väterhomilien verlesen werden.

Seit dem 4. Jahrhundert bemächtigt sich die kunstmässige griechische Rhetorik der christlichen Kanzel und führt eine kurze Glanzzeit der griechischen Predigt herbei. Besonders durch die 3 Kappadocier entwickelt sich die dem Geiste der griechischen Rhetorik entsprechende kunstmässige Predigtform. Einerseits geht zwar die ältere Homilie, als theologische Auslegung des Schriftworts, weiter fort. Vergl. z. B. die Homilien des Basilius zum sogenannten Sechstagewerk und zu verschiedenen Psalmen, ebenso derartige Homilien des Gregor von Nyssa über biblische Bücher und zu den Seligpreisungen und dem Vaterunser. Daneben aber treten nun die eigentlichen geistlichen Reden (Logos), oft ohne eigentlichen biblischen Text, oder nur unter Beziehung auf die biblischen Lectionen. So die meisten der berühmten Reden des Gregor von Nazianz; auch Gedächtnissreden auf fürstliche oder kirchliche Personen und auf Märtyrer und Heilige bieten Gelegenheit, kunstmässige, glänzende rhetorische Stücke zu liefern. Anderseits sind es die kirchlichen Lehrsätze, besonders die zur Zeit gerade umstrittenen, welche den Inhalt solcher Predigten geben. Den Höhepunkt der griechischen Kanzelberedsamkeit bezeichnet ohne Zweifel Johannes Chrysostomus. Vorzüge und Schwächen der kunstmässigen Rhetorik verbinden sich hier mit einer dem praktischen Bedürfniss dienenden Schriftauslegung und der grossen Macht über die Gemüther, welche dem trefflichen Seelsorger zu Gebote steht. Der dogmatisch-polemische Geist der Zeit findet dann in den Predigten des Cyrill von Alexandrien seinen Ausdruck, während der Antiochener Theodoret in den Homilien über die Vorsehung mehr das allgemeine Gebiet religiös-philosophischer Reflexion betritt. Mehr zur Seite stehen die mönchischen Redner, welche, wie der Mönch Jesaias (Zeitgenosse des Athanasius) in seinen 29 Reden (Mgr. 40), moralisch-asketische Wahrheiten einfach mittheilen, oder wie Makarius d. Aelt. praktisch-mystische Ideen entwickeln. Auch der Eremit Marcus (Zeitgenosse des Chrysostomus, s. S. 430) gehört hierher (Mgr. 65).

Nach den genannten glänzenden griechischen Rednern tritt aber sehr früh ein auffallend rascher Niedergang der geistlichen Beredsamkeit in der griechischen Kirche ein. Proklus von Constantinopel (Mitte des 5. Jahrh.) zeigt bereits einen stark gesunkenen Geschmack; die dogmatischen Schlagworte werden in rhetorischer Ausmalung vorgeführt, und darüber erstarrt die praktisch-religiöse Anwendung. Dazu kommt dann die rhetorische Uebertreibung der asketischen

Anforderungen und das Ueberwuchern der immer abgeschmackteren Heiligenlegende. Seit Ausgang des 5. Jahrhunderts verliert die Predigt mehr und mehr an Bedeutung, und das ganze Interesse wendet sich der Liturgie mit ihrer dramatischen Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und mit ihrem wachsenden Werthlegen auf das Rituelle zu.

Einen wesentlich anderen Gang hat die Predigt im Abendlande genommen. Vor Augustin überwiegt noch der Einfluss der Griechen, so der des Origenes auf Hilarius. Aber schon Ambrosius, obwohl ganz abhängig von griechischer Theologie und besonders von den Homilien des Basilius, zeigt eine viel entschiedenere Wendung auf praktisch Erbauliches und Erweckliches. Namentlich aber sind die Predigten Augustin's von einer ganz anderen originalen Kraft, welche wesentlich in dem eigenthümlichen Standpunkt Augustin's wurzelt. Dem inneren religiös-sittlichen Leben erschlossen sich ganz neue Aufgaben auf Grund der Sünden- und Gnadenerfahrung. Nicht blendende Rhetorik, sondern praktische sachliche Lehre, in verhältnissmässig kurzem, knappem Ausdruck, scharf dialektisch, aber das Gewissen packend. Er glänzt bei Weitem weniger, als etwa Chrysostomus, aber geht bei Weitem mehr in religiöse Tiefe, der grösste lateinische Kanzelredner der alten Kirche, für viele spätere das Muster. Mehr knüpft an griechische Rhetorik Petrus, Bischof von Ravenna, an, Chrysologus genannt, durch seine glatte Diction angesehen. Inhaltlich bedeutender ist Maximus von Turin, 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Nächst Augustin ist der bedeutendste Prediger Leo der Grosse von Rom, an Eleganz, pointirtem Stil und flüssiger Rede Augustin entschieden überragend, an religiöser Tiefe aber hinter ihm zurückstehend. Unter den späteren ragen hervor Fulgentius von Ruspe (Nordafrika) und Caesarius von Arles. Diese Männer, besonders der Letztere, zeigen, wie viel fruchtbarer, aber auch schlichter und dem populären Verständniss entsprechender die Predigt hier der Unterweisung der jungen abendländischen Völker dient.

Siebentes Capitel.

Die Mission und das Christenthum an den östlichen Grenzen des Reichs [1].

1. Das Christenthum im persischen Reich.

Literatur: Malcolm, Gesch. v. Persien, übers. v. Becker, Lpz. 1830. Rawlinson, The seventh great oriental monarchy, Lond. 1876. Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Lpz. 1887 S. 86 ff. Assemani acta Martyrum Oriental. et Occid., Rom. 1748. Uhlemann, Die Verf. in Persien, in ZhTh 1861. G. Hoffmann, Auszüge aus den syr. Akten pers. Märtyrer: Abhh. f. d. Kunde des Morgenl. 7. B. 1880.

Die Christen hatten bereits unter der Herrschaft der parthischen Arsaciden sich in Persien ausgebreitet (S. 194). Sie standen mit den Christen Syriens und Mesopotamiens, auch denen unter römischer Herrschaft, in manchen Beziehungen. Doch hat uns Aphraates (S. 417) die eigenthümliche Stellung dieses orientalischen Christenthums vergegenwärtigt. Die Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon

[1]) Die Anfänge der Christianisirung der germanischen Völker folgen in dem zweiten Bande.

(Modain) unterhalb des heutigen Bagdad zu beiden Seiten des Tigris erscheint als christliche Metropole. Unter der parthischen Herrschaft, welche zu der alten zoroastrischen Religion Persiens eine laue Stellung eingenommen hatte, scheinen die Christen wenig belästigt worden zu sein. Dies änderte sich unter der Herrschaft der Sasaniden im neupersischen Reich, welche den alten Feuerdienst mit Eifer erneuerten, die eingedrungenen griechischen Culte, überhaupt jeden sinnlichen Cultus entschieden unterdrückten und auch gegen den eingedrungenen babylonisch-medischen Magismus reagirten. Von den damit zusammenhängenden religiösen Bewegungen und Parteiungen schien zunächst das Christenthum wenig berührt zu werden. Die energische Verfolgung der Manichäer traf die christlichen Gemeinden, welche Mani entschieden als Ketzer verworfen hatten, ebenfalls nicht. Die kriegerischen Berührungen mit dem römischen Reich scheinen, so lange die Christen in demselben die verfolgte Secte waren, diesem eher günstig gewesen zu sein. Erst seit der Erhebung des Christenthums zur Reichsreligion wurden die persischen Christen, welche doch ihre Verbindung mit den römischen festhielten, den Sasanidenherrschern verdächtig, und der Umstand, dass Constantin bei dem Friedensschlusse 333 dem jungen König Schapur II. (309—381) die Christen empfahl, diente nur zur Verstärkung des Verdachts, zumal bei dem Wiederausbruch der Feindseligkeiten mit dem römischen Reiche. In der That stand die Sympathie der unter persischer Herrschaft lebenden Christen auf römischer Seite [1]. Die im römischen Reiche siegreiche Kirche trat nun im persischen Reiche in eine Periode schwerer Verfolgungen. Der Versuch, die Christen zum Parsismus zu bekehren, begann mit Auflegung einer schweren Kopfsteuer, die ihr Metropolit auftreiben sollte. Als dieser, der alte Symeon von Seleucia, sich dessen trotzig weigerte, wurde er hingerichtet und mit ihm 100 andere Kleriker; die Kirchen wurden zerstört. Dann wurde die Verfolgung auch auf eine Menge anderer Christen ausgedehnt. Auch der dem römischen Reiche so schimpflich erscheinende Friede, welchen Jovian nach dem Tode Julian's (363) alsbald mit den Persern schloss und wobei mesopotamische Landschaften mit dem festen Nisibis in ihre Hände gegeben wurden, brachte keine gründliche Hülfe, obgleich den Christen die Erlaubniss auszuwandern zugestanden wurde. Die Verfolgung dauerte bis gegen Ende der Lebenszeit Schapur's II. († 381). Seine nächsten Nachfolger liessen die Christen in Ruhe, anfangs auch noch Jezdegerd I. (400—421), dem ein Bischof, Marutas von

[1] S. Aphraates hom. 5 bei Bert S. 69 ff., auch hom. 19.

Tagrit, als Unterhändler mit dem Hofe von Constantinopel diente, und unter welchem sich die persische Kirche auf der Synode zu Seleucia (416) reorganisiren durfte. Aber die Zerstörung eines Feuertempels durch den christlichen Fanatismus des Bischofs Abdas von Susa führte wieder zu scharfen Massregeln gegen die Christen, und unter seinem Nachfolger Bahram (Varanes) V. (seit 421) kam es wieder zu einer systematischen Christenverfolgung. Das Entweichen der Christen auf römisches Gebiet, deren Auslieferung Theodosius II. verweigerte, entzündete aufs Neue den Kampf mit dem römischen Reiche. Doch erlangte Theodosius im Frieden mit Bahram (422) Duldung für die persischen Christen, da das Gleiche den Bekennern der Religion Zoroaster's unter römischer Herrschaft zugestanden wurde. Versöhnlich wirkte die That des Bischofs Akazius von Amida, welcher 7000 gefangene Perser aus den römischen Händen loskaufte durch Hingabe aller seiner Kirchengefässe.

Die persischen Christen waren auf den Zusammenhang mit der syrischen Kirche (Antiochien) angewiesen und schlossen sich in den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts an die antiochenische Dogmatik und den daraus hervorgegangenen Nestorianismus an. Hierfür wirkte Barsumas (S. 439) nach seiner Vertreibung aus Edessa (435) als Bischof von Nisibis. Die dadurch beförderte dogmatische Trennung von der Reichskirche, besiegelt durch die Synode zu Beth Lapat 483 und 484, kam den persischen Christen bei Peroz (Pheroces 461—488) zu statten, der diese Abschliessung gegen das Reich begünstigte und nur katholisch Gesinnte verfolgte. Befestigt wurde diese nestorianische Stellung durch die theologische Schule zu Nisibis, welche aus der um ihrer antiochenischen Richtung willen zerstörten Schule zu Edessa (489) hervorging. Doch hat Chosrau (Chosroës) II., der den Christen anfangs recht günstig war, Hinneigung zu den Monophysiten gezeigt [1]). Die feindliche Stellung der persischen Macht zum Reich dauerte fort und die feindlichen Einfälle, besonders unter Chosrau (Chosroës) II., der eine Zeit lang sogar Palästina eroberte, brachte den Christen der östlichen Provinzen des Reichs schwere Drangsal, bis die Sasanidenherrschaft durch Kaiser Heraklius (621—628) eine entschiedene Niederlage erlitt, endlich aber der Macht der arabischen Khalifen erlag (651).

Das nestorianische Christenthum hat sich schon in unserer Periode von Persien aus tief nach Asien verbreitet, worauf die Verfolgungen im persischen Reiche, aber auch lebhafte Handelsverbindungen eingewirkt haben. So fand Kosmas Indicopleustes (535)

[1]) S. Nöldeke, S. 124 f.

persische Christen auf Taprobane (Ceylon), Male (Malabar) und Kalliane (Calicut), ja bis nach China hinein scheint damals das Christenthum gelangt zu sein.

2. Das Christenthum in Armenien.

Quellen: Faustus v. Byzanz, Armenische Geschichte. Vom griech. Original ist nur eine armenische Uebersetzung vorhanden (Ven. 1822. Französ. bei V. Langlois, Collection des historiens anc. et mod. de l'Armenie I, Par. 1868). Agathangelos, Geschichte des Königs Terdat und der Bekehrung Armeniens durch Gregorius Illum., armenisch v. d. Mechitar. herausg. Ven. 1835 (u. 1862, französ. Uebers. Ven. 1843); die griechische Bearbeitung in den Acta SS. Boll. Sept. VIII. Dass sich der Verf. als Zeitgenossen (Geheimschreiber) Terdat's gibt, ist schriftstellerische Fiction. Die Compilation aus sehr verschiedenwerthigen Quellen ist erst im 5. Jahrh. entstanden, aber von Moses Choren. bereits benutzt. S. A. v. Gutschmid, Agathangelos in ZDMG XXXI. Moses Chorenensis, Histor. Armen. ed. W. u. G. Whiston, Lond. 1736, u. in den Gesammtausgaben seiner Werke, Ven. 1842 u. 1864., mit französ. Uebers. von Le Vaillant de Florival, Vened. 1841. S. A. v. Gutschmid, Ueber die Glaubwürdigkeit der armen. Geschichte des Moses v. Choren. in den Berichten ü. d. Verh. der Kgl. Sächs. G. W. XXVIII (Lpz. 1876). Elisaeus, Gesch. des Glaubenskampfs gegen die Perser im 5. Jahrh., Ven. 1838 u. ö. Englisch: The history of Vartan transl. by C. F. Neumann, Lond. 1830. — Literatur: J. Saint-Martin, Mémoires hist. et géogr. de l'Armenie, 2 Bde., Paris 1819 f. M. Samueljan, Die Bekehrung Armeniens, Wien 1844 u. ThQ 1846 (sehr unkritisch). Vgl. noch Neumann, Gesch. der armen. Literatur, Lpz. 1836, und Petermann in RE [2] 1, 663.

Schon am Ausgang der ersten Periode (S. 194) ist die feste Begründung der Kirche in dem nicht zum Reiche gehörigen Grossarmenien durch Gregorius den Erleuchter (φωτιστής) erfolgt, der, angeblich selbst aus dem parthischen Königsgeschlecht der Arsaciden stammend, als Kind von seiner Amme vor dem Blutbade, das seine Familie traf, nach dem kappadocischen Cäsarea gerettet wurde, und der jedenfalls dort christlich erzogen worden ist. Um 286 nach Armenien zurückgekehrt, gewann er nach anfänglicher Gegnerschaft den mit Hülfe der Römer wieder zur Herrschaft gelangten Arsaciden Terdat (Tiridates) III. für das Christenthum, welches nun von Gregor seinen Landsleuten in armenischer Sprache gepredigt und vom König durch Befehl eingeführt und durch Dotirung der Kirchen mit Landbesitz kirchlich begründet wurde. Mehrfach ging der Besitz der heidnischen Tempel an Land und Leuten unmittelbar in die Hand der Kirche über. Die Söhne der heidnischen Priester wurden in eigenen Schulen zu christlichen Geistlichen herangebildet. So erhielt, obwohl auch syrische und griechische Geistliche herangezogen wurden, die Kirche eine entschieden nationale Ausprägung. Der Kaiser Maximinus bekämpfte (312) das bereits christliche Armenien, um es zum Abfall vom Christenthum zu bringen (Euseb. h. e. 9, 6). Die armenische Kirche blieb, unter

Metropoliten aus dem Geschlechte Gregor's, bis zur Zeit des Narses in kirchlicher Unterordnung unter Cäsarea. Von da an löste sich nach dem Beschluss der Synode zu Valarschapad (366) dies Verhältniss; die Patriarchen oder Catholici wurden selbständig erhoben, unter ihnen wieder ein Nachkomme Gregor's Sahak (Isaak der Grosse 390—442). Unterdessen hatten die Kämpfe der armenischen Adelsparteien die Selbständigkeit Armeniens untergraben und Armenien zum Kampfobject zwischen Persern und Römern gemacht; 390 fiel ein Theil an das griechische Reich, der bei Weitem grössere an Persien, doch unter eigenen Königen; 430 verlor das persische Armenien definitiv seine Unabhängigkeit. Unter Jezdegerd II. brachen schwere Verfolgungen über die von Sahak, dann von Mesrob und Joseph (welcher als Märtyrer starb 454) geleitete Kirche, die sich dagegen zu behaupten wusste. Gegen Ende des Jahrhunderts erzwangen die aufständischen Armenier vom König Balasch (484—488) Ausschluss der persischen Staatsreligion aus Armenien. Doch wurde Armenien vom Druck der persischen Herrschaft erst durch den Sturz der Sasaniden frei, um mit diesen der mohammedanischen Herrschaft zu verfallen, 651.

Die christlich-armenische Literatur verdankt ihre Entstehung besonders dem genannten Mesrob (gest. 441), welcher nach langjährigen Bemühungen Erfinder einer eigenen armenischen Schrift wurde und mit Hülfe Sahak's die Bibel ins Armenische übersetzte. Bis dahin waren die Lectionen in der Kirche in syrischer Sprache vorgetragen worden, während am Hofe die persische herrschte; Armenische Gelehrte schrieben auch armenische Werke mit syrischen oder griechischen Buchstaben in sehr unvollkommener Weise. Mesrob wurde nun Begründer einer achtungswerthen armenischen Literatur, welche sich dem andringenden Geiste des Parsismus mit Hülfe der griechischen christlichen Bildung zu widersetzen bestrebt war. Griechische und syrische Werke wurden in grosser Zahl von Schülern Sahak's und Mesrob's, den sogenannten Interpreten, übersetzt. Aber auch nationale Geschichtswerke und theologische Arbeiten treten auf; Moses Chorenensis (von Khoren in der Provinz Taron), der Schwestersohn Mesrob's, schrieb die Geschichte seines Volks, und Elisäus die Geschichte der Kämpfe zwischen Armenien und Persien im 5. Jahrhundert, Bischof Esnik das polemische Werk der „Zerstörung der Ketzer“ u. a. (Ueber Agathangelos s. o. die Quellen).

Der Katholikos Sahak hatte sich an die Entscheidung des ephesinischen Concils gegen Nestorius angeschlossen. Der Gegensatz gegen Nestorius und das Misstrauen gegen das Chalcedon.

Concil wurde weiter verstärkt durch den nationalen Gegensatz gegen den im persischen Gebiet begünstigten syrischen Nestorianismus. Endlich bildet der Anschluss an Zeno's Henotikon (Synode von Valarschapad 491) den Uebergang zu dem die Synode von Chalcedon definitiv verwerfenden Monophysitismus.

Nach Iberien, zwischen Armenien und dem Kaukasus (dem jetzigen Georgien und Grusien) kam das Christenthum ebenfalls am Anfang des 4. Jahrh., der Erzählung nach durch eine christliche Gefangene, durch deren Gebet Kranke geheilt wurden. Der König erbat sich von Constantin einen Bischof, doch ist wohl der Einfluss Armeniens überwiegend, mit welchem die iberische Kirche, wie die des benachbarten Albanien, weiterhin in Verbindung erscheint. Ihr geistliches Oberhaupt, von den Georgiern gewählt, empfing doch die Weihe vom armenischen Patriarchen, dem sogenannten Katholikos. Ende des 6. Jahrh. wandte sich der georgische Patriarch Kyrion der Anerkennung des chalcedonensischen Concils zu, was sich die Nestorianer, die dasselbe zu ihren Gunsten deuteten, zu Nutzen machten. Kyrion wies zwar die Nestorianer zurück, hielt aber an der Anerkennung jenes Concils fest, was zum Bruch mit der armenischen Kirche führte, der auch durch die Bemühungen des Kaisers Mauritius (um 600) nicht auf die Dauer gehoben wurde, obwohl dieser den beim griechischen Reich verbleibenden Theil der armenischen Kirche zur Anerkennung der griechischen Orthodoxie vermochte.

Von den Iberern drang das Christenthum auch weiter nach dem Kaukasus vor; ein König der Lazier liess sich 520 in Constantinopel taufen, wobei Kaiser Justin die Pathenstelle übernahm. Justinian I. sandte den Abasken Geistliche.

3. Die äthiopische Kirche.

Quellen: Rufin h. e. 10, 9. Socrat. 1, 19. Sozom. 2, 24. Theodoret 1, 22. Literatur: H. Ludolf, Hist. Aethiopica libb. 4, Fkf. 1681. Ders., Commentarius ad hist. Aeth. 1691 u. Appendix 1694. Dillmann in ZDMG VII (1852) und Ueber die Anfänge des axumitischen Reichs in Abh. Brl. Ak. 1878 u. 1880.

In Aethiopien, den Ländern südlich von Aegypten, deren Kern Habesch (Abessynien) bildet, drang jetzt das Christenthum in das axumitische Reich ein (Hauptstadt Axum oder Auxuma in der abessynischen Landschaft Tigre). Das seit dem 1. Jahrh. n. Chr. geschichtlich bemerkbare Reich dehnte sich zeitweise im Norden bis an die ägyptische Grenze, im Süden bis an den arabischen Meerbusen (Somaliland) aus und übte auch über Südarabien eine Oberherrschaft aus. Die Entdeckungsreisen des Philosophen Metrodor veranlassten nach seiner Rückkehr nach Tyrus den Kaufmann Meropius

zu einer Handelsunternehmung. Seine Expedition litt Schiffbruch an der Küste, er selbst fand den Tod, die ihn begleitenden Jünglinge Frumentius und Aedesius kamen als Sclaven an den Hof nach Axum. Vom König vor seinem Tode freigelassen, gewannen sie bei der Königin und bei ihrem Sohne Aeizanes Einfluss. Sie zogen christliche Kaufleute heran und wirkten für die christliche Religion. Während Aedesius nach Tyrus zurückkehrte, liess sich Frumentius in Alexandria von Athanasius zum Bischof weihen. Der König und seine Brüder nahmen das Christenthum an; nach der Vertreibung des Athanasius suchte der arianische Patriarch auf Frumentius Einfluss zu üben, aber vergeblich. Auch der Kaiser Constantius bemühte sich umsonst, ihn durch Theophilus von Diu zu verdrängen. Nach diesen ersten Anfängen haben später (etwa seit Ausgang des Jahrhunderts) oberägyptische Mönche wohl das Meiste zur Christianisirung des Landes gethan. Der Patriarch oder Abuna blieb unter Alexandrien. Im Zusammenhang mit dem Patriarchat von Alexandrien und der vorherrschenden Stimmung der ägyptischen Christen fiel auch die abessynische Kirche dem Monophysitismus anheim. Unter Justinian ging, gesandt von Theodora, ein dieser Richtung ergebener Presbyter, Justin, missionirend zu den Nobates (Nubiern) in der Nachbarschaft der Thebais, und später nach Theodora's Tode Longinus ebendahin und zu den südlichern Alvadiern [1]). Die abessynische Kirche erhielt sich von da an, aber in grosser Erstarrung und Verknöcherung.

In einiger Berührung sehen wir mit der abessynischen Kirche die des südlichen Arabien. Zu den Himjariten schickte Constantius 350 eine Gesandtschaft mit Theophilus von Diu (gebürtig von der Insel Diu = Sokotora am Ausgang des rothen Meeres). In Constantinopel christlich erzogen und zum Bischof der Inder geweiht, sollte er bei den Homeriten freien Gottesdienst für die dorthin Handel treibenden Christen erwirken, und er gewann den Herrscher Abdul Kalal. Kirchen entstanden in der Hauptstadt Taphar, in portus Romanus (= Aden) und dem persischen Handelsplatze Hormuz. Schon damals erlitten die Christen heftige Angriffe von Seiten der sehr zahlreichen Juden, später am Anfang des 6. Jahrh. heftige Verfolgung durch den selbst jüdischen Herrscher Dhunovas, bis der abessynische König Elesbaan die christliche Herrschaft wieder herstellte. Chosrau II. von Persien stürzte dann die Herrschaft der Abessynier und brachte Yemen unter persische Hoheit, bis es dem Ansturm des Islam erlag.

[1]) Johann v. Ephes. Kirchengesch. 4, 6 vgl. Dillmann a. a. O.

Register.

Berichtigungen und Ergänzungen.

Seite	10	Zeile	16	von	unten lies: Index statt Judex.
„	17	„	17	„	oben füge hinzu: Ideler, Handbuch der math. und techn. Chronologie. 2 Bde. 1825 f.
„	17	„	18	„	oben lies: 1882 statt 1862.
„	17	„	12	„	unten „ 3761 „ 3671.
„	18	„	7	„	„ „ R. Garrucci, Storia della.
„	19	„	8	„	oben „ saeculo.
„	20	„	14	„	unten füge hinzu nach Hammond: Der grösste Theil der Aufl. hat den Titel: Liturgies eastern and western. — Swainson, the greek liturgies chiefly from original authorities; with an appendix cont. the coptic ord. canon of the mass, ed. a. transl. by Dr. Bezold. Cambridge 1884.
„	62	„	12	„	unten füge hinzu: E. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Eine kirchenrechtl. Untersuchung. Halle. Niemeyer. 1889.
„	99	„	19	„	oben lies: המינים statt המינים.
„	104	„	3	„	unten „ חֲיל „ חֲיל.
„	104	„	1	„	„ „ יה כסי „ יחכסי.
„	104	„	1	„	„ „ חיי „ חייל.
„	113	„	13	„	oben füge hinzu: P. Baumgärtner, die Einheit des Hermas-Buchs. Gekrönte Preisschrift. Freiburg 1889.
„	115	„	15	„	oben lies: Bickell statt Bickel.
„	121	„	19	„	„ „ Merx' „ Merk's.
„	133	„	16	„	unten füge hinzu: Vgl. Th. Zahn in ZKG 1887, 193 ss.
„	139	„	11	„	„ lies: alexandrinische statt alexandrinischen.
„	147	„	3	„	„ „ Dikaiosyne statt Dikaisosyne.
„	149	„	1	„	„ „ Sie wird zuerst etc.
„	181	„	3	„	oben „ Apollinaris (Ἀπολινάριος) statt Appollinaris.
„	182	„	13	„	unten füge hinzu: Tatiani or. ad Graecos. rec. E. Schwartz (Texte und Unters. v. Gebhardt u. A. Harnack IV, 1).
„	184	„	25	„	oben füge hinzu: W. Bornemann in ZKG X 166 ss. Erbes in JprTh 1888 611 ss.

Seite 185 Zeile 1 von oben füge hinzu: Als erster lateinischer christlicher Schriftsteller wäre nach A. Harnack der römische Bischof Victor (189 ff) als Verfasser des pseudocyprianischen Tractats De aleatoribus (Texte und Unters. von Gebhardt und A. Harnack V, 1 1888) anzusehen. Vgl. Bonwetsch in ThLB 1889, 1. Doch s. dagegen E. Wölfflin, in Archiv f. lat. Lexikogr. V, 487; und bes. Haussleiter in ThLB 1889, 5 u. 6.

„ 196 „ 1 „ oben lies: Petabio statt Peabio.

„ 198 „ 6 „ unten lies: haur. statt haer.

„ 211 „ 1 „ unten füge hinzu: Erbes in JprTh 1888 611 ss.

„ 215 „ 18 „ oben „ „ Dazu s. S. 461.

„ 268 „ 16 „ unten lies: allgemeiner statt ganz allgemein.

„ 280 „ 13 „ oben „ Probst satt Propst.

„ 311 „ 1 „ „ „ Kern statt Keim.

„ 352 „ 9 „ „ „ Eustathius statt Eusthatius.

„ 368 „ 17 „ unten „ Agapet I. statt Agapet II.

„ 379 Ueberschrift lies: Eustathianer statt Eustatianer.

„ 379 Zeile 2 von unten lies: das statt der

„ 398 „ 9 „ „ „ Theodor statt Theodor.

„ 400 „ 6 „ oben „ on statt of.

„ 426 „ 16 „ unten „ zweite Nachfolger statt Nachfolger.

„ 429 „ 17 „ oben „ Hypatia statt Hypathia.

„ 435 „ 10 „ unten „ Nyssa Diodor statt Nyssa, Diodor.

„ 437 „ 3 „ oben „ S. 427 statt S. 417.

„ 521 „ 9 „ „ „ Garrucci, Storia della.

„ 529 „ 10 „ unten „ der anstatt das.

„ 533 „ 7 „ oben „ Gervasius statt Servatius.

„ 542 „ 20 „ „ „ nach „aus“: in ihr und der Osterwoche sollen in der Regel Hinrichtungen nicht geschehen und die Gerichtshandlungen ruhen, doch soll die Freilassung von Sclaven rechtsgültig erfolgen können (C. Theod. IX, 35. 5. C. Justin. III, 12. 8).



